

ŚWIĘTEGO FRANCISZKA Z ASYŻU I DOKTORA MARCINA LUTRA KOMENTARZE DO MODLITWY PAŃSKIEJ

Na prośbę uczniów Pan Jezus podał im wzór dobrej modlitwy. Ze względu na swą zwięzłość i bezpośredniość ma ona zupełnie unikatowy charakter. Przekazana w nieliturgicznym języku aramejskim urzeka osobistym i ciepłym stosunkiem do Boga już w pierwszych słowach: *Ojcze nasz*. Nazwana przez Tertuliana streszczeniem całej Ewangelii Modlitwa Pańska była w tradycji chrześcijańskiej przedmiotem ogromnej liczby komentarzy¹, a nawet tematem w ikonografii². Wśród tych wielu omówień znajdują się również teksty św. Franciszka z Asyżu i Marcina Lutra.

Obaj Autorzy uchodzą za twórców reformy w Kościele, którą przeprowadzają jednak w wyraźnie odmienny sposób. Intrygujący temat paralelizmu między tymi dwoma reformatorami jest rzadko podejmowany. Zajmował się nim jednak np. K. Beyschlag³ oraz J. Alvàrez Gòmez⁴.

Niniejszy artykuł poszukuje odpowiedzi na pytanie: jakie są podobieństwa i różnice w podejściu do fundamentalnych prośb chrześcijanina skierowanych do Boga w Modlitwie Pańskiej w ujęciu Świętego z Asyżu i Doktora z Wittenbergi? Jaki wpływ wywarły na komentarzach uwarunkowania historyczne, teologia i duchowość obu Autorów? Skąd czerpali inspiracje? Jakie przyświecały im cele? Jakie były późniejsze dzieje ich tekstów? Z jaką spotkały się recepcją? Czy były przedmiotem osobnych

¹ Zob. bibliografię w J. Carmignac, *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1969, s. 469-553.

² K. Onasch, *Ikonen*, Berlin 1961, s. 396.

³ K. Beyschlag, *Die Bergpredigt bei Franz von Assisi*, Bertelsmann Verlag 1955; na szczególną uwagę zasługują rozdziały III i IV.

⁴ J. Alvàrez Gòmez, *Martin Lutero y San Francisco de Asis*, „Verdad y Vida” 41: 1983, s. 101-117.

badania i opracowań? Jaką pozycję zajmują wśród pism obu Komentatorów?

Franciszkowi przypisuje się jedno wyjaśnienie *Ojcze nasz*, które jest właściwie poszerzeniem, parafrazą tej modlitwy. Luter napisał 21 komentarzy. Głównym obiektem zainteresowania w niniejszej pracy stały się jednak tylko omówienia z *Małego* i *Dużego katechizmu*. To ograniczenie podyktowane jest wymogiem metodologicznej zgodności zestawianych tekstów. Modlitewny, mistyczny i zwięzły *Wykład* Asyżanina trudno zasadnie konfrontować z obszernymi i przepojonymi teologiczną treścią komentarzami Wittenberczyka. Obok troski o metodologiczną poprawność wybór ten wynika z braku polskich przekładów pism doktora Marcina.

1. Zewnętrzna charakterystyka komentarzy

1.1. Okoliczności powstania

Franciszkowy *Wykład Ojcze nasz* powstał na początku XIII wieku określanego przez historyków jako złoty wiek rozwoju kultury średniowiecznej Europy. Genialne dzieła tego okresu z dziedziny teologii, filozofii, nauki, sztuki i techniki odznaczające się niezwykłą harmonią i doskonałością formy stanowiły szczyt ludzkich osiągnięć wieków średnich⁵. Ustrój feudalny dzielił ówczesne społeczeństwo na dwie – stosunkowo hermetyczne i wewnętrznie zróżnicowane – warstwy społeczne: *maiores* (szlachta, możnowładcy, rycerze) i *minores* (chłopi, rzemieślnicy, kupcy)⁶. We Włoszech w XII i XIII w. ta feudalna struktura została naruszona. Upowszechnienie gospodarki towarowo-pieniężnej⁷ oraz ożywienie kontaktów handlowych ze Wschodem – jako efekt towarzyszący ruchowi krucjat⁸ – doprowadziły do powstania samodzielnych i niezwykle aktywnych miast⁹. Ludność tych ośrodków ze względu

⁵ M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła. 600-1500*, w: *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier [i in.], t. 2, Warszawa 1988, s. 225.

⁶ O. Englebert, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Niepokalanów 1991, s. 11-12.

⁷ T. Manteufel, *Średniowiecze powszechne*, Warszawa 1958, s. 152.

⁸ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 90.

⁹ A. Gemelli, *Franciszkanizm*, Warszawa 1988, s. 17-18.

na wymogi handlu przejawiała dużą ruchliwość. Duszpasterstwo ograniczone murami kościołów i klasztorów, podporządkowane zasadzie *stabilitas loci* okazywało się mało operatywne i nieskuteczne. Franciszek i jego bracia trafnie odczytali nowe potrzeby i duchowe aspiracje epoki wynikające z dziejowych przemian. Odpowiedzieli na nie wędrownym kaznodziejstwem w języku ludu¹⁰. Docierali do zaniedbanych duchowo środowisk miejskich wystawionych na wpływ licznych sekt¹¹. Może właśnie podczas takiej wędrowki powstała *Parafraza Ojciec nasz*, którą bracia wzorem rycerzy i trubadurów¹² śpiewali podczas podróży¹³.

Jeśli powstanie *Expositio* Franciszka zbiegło się z narodzinami nowego ładu społecznego, to ukazanie się komentarzy Marcina Lutra przypadło na czas kształtowania się renesansu, nowej epoki w kulturze Europy. Znalazła ona swój wyraz we wszechstronnym zainteresowaniu naturą indywidualnego człowieka i dostrzeganiu jego niepowtarzalnej wartości¹⁴. Luter zdaje się podzielać to renesansowe przekonanie, gdy w komentarzu wyraża pogląd, że Bóg każdego wzywa do świętości i udziela mu niezbędnych darów¹⁵. Charakterystyczny dla tego okresu był także powrót do literatury i sztuki antycznej, ożywienie studiów filologicznych, w tym biblijnych i patrystycznych¹⁶. W obliczu rozpadu średniowiecznej uni-

¹⁰ A. Żynel, *Śłońce człowieczego rodu*, Warszawa 1989, s. 58-61.

¹¹ D. Vorreux, *Première rencontre avec François d'Assise*, Paris 1973, s. 11.

¹² G. K. Chesterton, *Św. Franciszek z Asyżu*, Warszawa 1974, s. 71-89, 105-123.

¹³ „W tym czasie bracia, chodząc w prostocie wobec Boga i w ufności wobec ludzi, zasłużyli na radość z boskiego objawienia. Zapaleni ogniem Ducha Świętego nie tylko w oznaczonych godzinach, ale także każdej godziny, jako że nie zajmowała ich troska ziemiska i nie przyciskały starania o byt, pokornym głosem na melodię ducha śpiewali Pater noster” (1C 47).

¹⁴ J. M. Todd, *Reformacja*, Warszawa 1974, s. 11.

¹⁵ „Denn wir uns solche gedancken lassen yrren und abschrecken: Ich bin nicht heilig noch wirdig genug; wenn ich so from und heilig were als S. Petrus, Paulus, so wolt ich beten. Aber nur weit hynweg mit solchen gedancken, denn eben das gepot, das Sanct Paul troffen hat, das trifft mich auch, und ist eben so wol umb meinet willen das Ander gepot gestellet als umb seinet willen, das er kein besser noch heiliger gepot zurhümen hat. Darümb soltu so sagen: Mein gebete, das ich thue, ist ia so köstlich, heilig und Gott gefellig als S. Paulus und der allerheiligsten” (WA 30, 195, 9-16).

¹⁶ H. Tüchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła. 1500-1715*, w: *Historia Kościoła*, red. J. L. Rogier [i in.], t. 3, Warszawa 1986, s. 30-36.

versitas christiana budziła się świadomość odrębności narodowej i wzrastał szacunek dla języków nowożytnych¹⁷. W komentarzu z *Dużego katechizmu* Luter z troską podkreśla znaczenie modlitwy dla uchronienia Niemiec przed wojną domową¹⁸. Znamienne jest również to, że oba komentarze Reformator napisał po niemiecku¹⁹. Ogromne znaczenie dla ich powstania i szybkiej popularyzacji miał wynalazek druku²⁰.

Obaj autorzy objaśniali Modlitwę Pańską w okresie kryzysu autorytetu Kościoła. W XIII w. przejawiał się on w przeciągającej się walce o polityczną dominację między papieżstwem a cesarstwem²¹ i nasilał ze względu na ekspansję islamu²². W XVI w. osłabienie władzy cesarskiej oraz głęboki upadek moralny części duchowieństwa²³ wywoływały powszechnie nastroje antyklerykalne i wołanie o reformę Kościoła²⁴.

Rozwój prawa kanonicznego i dążenie do wypracowania spójnego systemu teologicznego doprowadziły do powstania nowego typu wiedzy teologicznej zwanej scholastyką²⁵. Okres jej świetno-

¹⁷ Ch. Dawson, *Podział chrześcijaństwa na Zachodzie*, Warszawa 1967, s. 17-27.

¹⁸ „Sie solten sonst selbs gar viel ein ander spiel gesehen haben, wie der Teuffel gantz deudsch land ynn seinem eigenen blut verderbet hette” (WA 30, 197, 25-27).

¹⁹ O dbałości Doktora z Wittenbergi o poprawność i komunikatywność języka niemieckiego może świadczyć jego krytyka skierowana przeciwko propagatorom „kancelaryjnej niemczyzny”: „Bowiem nie łacińskich liter pytać się należy, jak się winno mówić po niemiecku, jak czynią te osły; ale trzeba pytać matki w domu, dzieci na ulicy, prostego człowieka na rynku i patrzeć im na gębę, jak oni mówią, i według tego tłumaczyć, a wtedy przecie i dla nich wszystko będzie zrozumiałe i będą wiedzieli, że mówi się z nimi po niemiecku” (M. Luter, *O tłumaczeniu*, w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 176).

²⁰ Todd, *Reformacja*, s. 9-10.

²¹ B. Kumor, *Historia Kościoła. Złoty okres średniowiecza chrześcijańskiego*, cz. 3, Lublin 1976, s. 124-128.

²² G. Basetti-Sani, *Św. Franciszek z Asyżu*, „Concilium” 1: 1968, nr 1-10, s. 362-363. Autor podaje, że dla papieża Innocentego III, którego pontyfikat uchodzi za apogeum władzy papieskiej, wewnętrzna reforma Kościoła była nierozzerwalnie związana z powodzeniem wyprawy krzyżowej i wyzwoleniem grobu Chrystusa.

²³ Tüchle, Bouman, *Historia Kościoła*, s. 20-25; B. Kumor, *Historia Kościoła. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, cz. 5, Lublin 1984, s. 14.

²⁴ Todd, *Reformacja*, s. 11-12.

²⁵ Kumor, *Historia Kościoła. Złoty okres*, s. 84-87.

ści przypadał na XIII w., gdy zaczęły organizować się pierwsze uniwersytety²⁶, lecz jeszcze w XVI w. była to doktryna powszechnie nauczana²⁷. Przyczyniła się ona w jakiejś mierze do kryzysu duchowości, wyrażającym się m. in. w komercyjnym podejściu do odpustów i sakramentów²⁸.

Obaj reformatorzy upatrywali odnowę pobożności i instytucji Kościoła w powrocie do zasad Ewangelii i praktyki życia apostołskiego. Sprzeciwiali się przesadnej centralizacji władzy, ograniczaniu wolności chrześcijańskiej i niedowartościowaniu charyzmatycznego wymiaru wspólnoty Kościoła²⁹. Odpowiadało to także dążeniom aktywnych chrześcijan świeckich w tych czasach³⁰.

Franciszek podniósł wysoko przede wszystkim ideał ubóstwa, miłości i pojednania, który odkrył w orędziu Ewangelii. Znalazło to swój wyraz w *Wykładzie*³¹, który można określić jako streszczenie teologii duchowości św. Franciszka³². *Expositio* jest przejawem głębokiego mistycznego doświadczenia realnej obecności Boga³³, żarliwym wyznaniem tęsknoty za Nim, manifestacją Jego powszechnej miłości oraz pragnieniem doskonałego zjednoczenia z Jezusem³⁴. *Wykład* odzwierciedla także charakter modlitwy Bie-

²⁶ Tamże, s. 173-174.

²⁷ J. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa 1970, s. 62. Luter z niechęcią wyrażał się o scholastycznych jałowych i bezprzedmiotowych dyskusjach. Zachwycał się natomiast pracami Gabriela Biela, zwolennika „nowej szkoły nominalizmu” zainicjowanej przez angielskiego franciszkanina Wilhelma Ockhama (R. Friedenthal, *Marcin Luter*, Warszawa 1991, s. 58-71). Doktor z Erfurtu ulegał też wpływow niemieckiej mistyki za pośrednictwem pism przypisywanych dominikaninowi Janowi Taulerowi (tamże, s. 126-130). Na temat wpływu Biskupa z Hippony na augustyńskiego Doktora zob. *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, red. G. Ciolini, Palermo 1985.

²⁸ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 140-148; Todd, *Marcin Luter*, s. 18-26.

²⁹ Álvarez Gómez, *Martin*, s. 101-102.

³⁰ Kumor, *Historia Kościoła. Złote czasy*, s. 191; Vorreux, *Première rencontre*, s. 15-17; Tüchle, Bouman, *Historia Kościoła*, s. 30; H. Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, vol. 1, New York 1963, s. 367-368.

³¹ „Sensus animae et corporis in obsequium tui amoris et non in alio expendendo; et proximos nostros amemus sicut et nosmetipsos omnes ad amorem tuum pro viribus trahendo” (ExpPat 5) oraz „Domine, fac nos [...], ut inimicos propter te veraciter diligamus et pro eis apud te devote intercedamus” (ExpPat 8).

³² D. Barsotti, *La prière de saint François*, Paris 1985, s. 100.

³³ L. Lehmann, *Francesco maestro di preghiera*, Roma 1993, s. 194.

³⁴ Barsotti, *La prière*, s. 97-99.

daczyny, który – jak podaje jego biograf Tomasz z Celano – był „nie tyle orantem, co samą modlitwą”³⁵. Traktując ją jako element codziennego życia³⁶ spędzał długie godziny w odosobnieniu na intensywnym i pełnym pokory dialogu z Panem³⁷, któremu najczęściej zanosił dziękczynienie i uwielbienie³⁸. Modlitwa jest kluczem do odkrycia sekretu świętości Poverella³⁹. Nazywany „świętym od *Ojciec nasz*” był miłośnikiem tej modlitwy, czynił ją przedmiotem swoich rozważań, gdyż – jak podkreślał – jej słowa pochodzą od samego Pana Jezusa⁴⁰. Za przykładem zakonów monastycznych polecał swym braciom, którzy nie byli kapłanami, odmawianie ściśle określonej liczby *Ojciec nasz* na każdą godzinę kanoniczną⁴¹ i wskazywał je jako wzór dobrej modlitwy⁴².

Zgodnie z reformacyjną zasadą *sola Scriptura* Luter uzależniał w komentarzach odnowę życia chrześcijańskiego od przyjęcia

³⁵ 2C 95.

³⁶ P. Sabatier tak scharakteryzował modlitwę św. Franciszka: „The mystical life played an essential and continuous role in Francis’ life. Nevertheless, his cries to God, and his conversations with Christ were the natural consequences of the events of his life, and are therefore tied up with them. Every line he wrote or dictated is simply the prolongation of a fact...” (cyt. za D. ISABELL, *Workbook for Franciscan Studies: Companion Guide to the Omnibus of Sources*, Chicago 1979, s. 22).

³⁷ Por. 1C 71; 83.

³⁸ Gemelli, *Franciszkanizm*, s. 27.

³⁹ Barsotti, *La prière*, s. 13. „La vie de pénitence comme conversion définitive, la vie d’amour comme communion avec les hommes, avec l’univers et avec Dieu, la vie de pauvreté comme expression de liberté et de totale disponibilité à Dieu, ce sont des aspects d’une vie qui est essentiellement prière” (tamże).

⁴⁰ Gemelli, *Franciszkanizm*, s. 26; E. Stateczny, *Rozbiór krytyczny źródeł do żywota św. Franciszka z Asyżu i literatury franciszkańskiej*, Poznań 1913, s. 13.

⁴¹ 1Reg 3, 5-6. 10; 22, 28; 2Reg 3, 3; T 18. L. Lehmann, „*Venga a nosotros tu Reino*”. *El Padrenuestro con Francisco de Asís*, SelFr 17: 1988, s. 277.

⁴² „W owym czasie bracia prosili go, by ich nauczył modlić się, ponieważ chodząc w prostocie nie umieli jeszcze kościelnego oficjum. On im powiedział: «Kiedy się modlicie, mówcie Ojciec nasz...»», (1C 45).

słowa Bożego⁴³, które wzywa wierzących do modlitwy⁴⁴. Doktor Marcin ukazał jej wspaniały wzór ustanowiony przez samego Boga w postaci *Ojcze nasz*⁴⁵, które wyraża naszą ludzką bezradność i jest wołaniem o pomoc w codzienności⁴⁶. Stanowi także podstawę wewnętrznej i nieskrępowanej modlitwy serca⁴⁷. Reformator poddawał także krytyce fałszywe modlitwy⁴⁸. Jego komentarze nie zawierają na ogół polemicznych sformułowań⁴⁹. Autor

⁴³ „Das alles ist nicht anders denn soviel gesagt: Lieber Vater, wir bitten, gib uns erstlich dein wort, das das Euangelion rechtschaffen durch die welt gepredigt werde, Zum andern das auch durch den glauben angenommen werde, ynn uns wircke und lebe” (WA 30, 200, 29-33); „Wer aber anders leret und lebet denn das wort Gottes leret, der entheiliget unter uns den namen Gottes, da behüt uns für hymlicher Vater” (WA 30, 301, 6-9).

⁴⁴ „Solchs solt uhe unser hertz erwecken und anzünden mit luft und liebe zubeten, Weil er mit seinem wort bezeuget, das yhm unser gebete hertzlich wolgefalle, dazu gewislich erhöret und gewert sein sol, auff das wirs nicht verachten noch ynn wind schlagen und auff ungewis beten” (WA 30, 195, 34-196, 2).

⁴⁵ „Darümb ist auff erden kein edler gebete zufinden, weil es solch trefflich zeugnis hat, das Gott hertzlich gerne höret, dafür wir nicht der welt gut solten nemen” (WA 30, 196, 16-18).

⁴⁶ W. Allbeck. *Studies in the Lutheran Confessions*. Philadelphia 1968 s. 239.

⁴⁷ „Nigdy nie będziesz się naprawdę dobrze modlił z książki. Możesz się z niej uczyć, jak i o co masz prosić, i nabierać przez to zapału; ale modlitwa powinna wypływać swobodnie z serca bez jakichkolwiek z góry ułożonych i napisanych słów i powinna sama sobie układać słowa, których potrzebuje serce... Właściwa modlitwa polega na tym, że jest w niej mało słów, za to dużo dobrych postanowień i głębokich myśli. Im mniej słów, tym lepsza modlitwa, i im więcej słów, tym gorsza modlitwa” (M. Luter. Cyt. za A. Läßle, *Powróćmy do modlitwy*, Kraków 1991, s. 161-162). Na temat charakteru modlitwy Lutra zob. J. Narzyński, *Modlitwa w życiu i nauce Marcina Lutra*, „Zwiastun” 22: 1967, s. 308-314, 331-332.

⁴⁸ „Das ist aber yhe war: was man bisher für gebete gethan hat, gepleret und gedönet ynn der kyrchen etc, ist freulich kein gebete gewesen” (WA 30, 193, 29-30).

⁴⁹ S. C. Napiórkowski, *Solus Christus*, Lublin 1978, s. 37. Przykład napastliwego komentarza Lutra wymierzonego przeciw papiestwu podaje Maritain: „Ponieważ nie mogę się modlić, więc trzeba mi przeklinać. Gdy mam powiedzieć: Święć się Imię Twoje, muszę tedy mówić: Niech będzie przeklęte, potępione, wyklęte imię papistów i wszystkich tych, którzy bluźnią Twojemu Imieniowi! Gdy mam powiedzieć: Przyjdź Królestwo Twoje, tedy muszę mówić: Przeklęte, potępione, wytępione niech będzie Papiestwo wraz z wszystkimi królestwami ziemskimi, które stają naprzeciw Twemu Królestwu! Gdy mam powiedzieć: Bądź wola Twoja, tedy muszę mówić: Przeklęte, potępione,

poprzestawał zazwyczaj na pozytywnym wykładzie tradycyjnej nauki⁵⁰. Niemniej jednak pewne fragmenty z *Dużego katechizmu* noszą piętno reformacyjnych sporów⁵¹. W swej pracy katechetycznej, którą z rozmysłem sklasyfikował jako najważniejszą⁵², Luter daje się poznać się jako wybitnie utalentowany pedagog i odnowiciel nauczania religijnego⁵³. *Pater noster* obok *Dekalogu* i *Credo* należało do materiału przeznaczanego do pamięciowego opanowania⁵⁴. Te trzy teksty prawie odpowiadały, zdaniem doktora Marcina, prostej i krótkiej syntezie chrześcijańskiej nauki⁵⁵. W *Mowach przy stole* znajdujemy następujące wyznanie: „Chociaż jestem wielkim doktorem, nie wyszedłem jeszcze poza wskazania dla dzieci zawarte w Dziesięciu Przykazaniach, Wyznaniu wiary i Modlitwie Pańskiej”⁵⁶. Luter nazywał *Ojciec nasz* „największym męczennikiem” ze względu na powszechne a bezmyślne jego odmawianie⁵⁷.

Zarówno Ojciec franciszkanizmu jak i Ojciec reformacji zalecali powtarzanie *Pater noster* jako ćwiczenie przeciw próżnemu gadulstwu⁵⁸. Obaj autorzy mogli szukać inspiracji w ogrom-

wyklęte, unicestwione niech będą wszelkie zamiary i spiski papistów, którzy przeciwstawiają się Twojej woli i Twojej radzie! Zaprawdę w ten to sposób modłę się co dnia, i ustami i sercem, a wraz ze mną wszyscy ci, którzy wierzą w Chrystusa” (cyt. za J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Warszawa b. r., s. 185).

⁵⁰ W. Koska, *Katechetyka, t. 1*, Poznań 1987, s. 25.

⁵¹ R. Bainton, *Here I stand*, Nashville b. r., s. 336-337.

⁵² R.-J. Lovy, *Luther*, Paris 1968, s. 185. Luter wyznał, że wszystkie jego prace mogłyby zostać zniszczone, lecz chciałby zatrzymać *Mały katechizm* i odpowiedź Erazmowi z Rotterdamu *O niewolnej woli* (Todd, *Marcin Luter*, s. 237).

⁵³ Lovy, *Luther*, s. 183.

⁵⁴ Todd, *Marcin Luter*, s. 237.

⁵⁵ Lovy, *Luther*, s. 185.

⁵⁶ M. Luther, *Works. Table talks, vol. 54*, Philadelphia 1967, s. 9.

⁵⁷ J. Motyka, *Abym był Jego własnością. Podręcznik dla konfirmantów*, Warszawa 1981, s. 173.

⁵⁸ „Kto z braci wypowie słowo próżne lub niepożyteczne, winien natychmiast wyznać swoją winę i za każde próżne słowo odmówić Ojciec nasz” (2C 160). Por. także Zw 82. „Luther once at the table was expatiating with gusto in response to student questions. When he paused Katie broke in, «Doctor, why don't you stop talking and eat?». «I wish», snapped Luther, «that women would repeat the Lord's Prayer before opening their mouths». The students tried to get him on the track again, but he was derailed for the meal” (Bainton, *Here*, s. 301).

nej liczbie omówień Modlitwy Pańskiej powstałych od czasów starożytności chrześcijańskiej. W czasach Franciszka parafrazy i rozwinięcia modlitw są zjawiskiem często spotykanym w liturgii i pobożności prywatnej. *Wykład* może być także uznany za ośnowę kazania⁵⁹.

Doktor z Erfurtu mógł zapoznać się z jeszcze większą liczbą komentarzy. Biedaczyna z Asyżu robił na nim duże wrażenie i wysoko go cenił za przykład ewangelicznego życia i duchową siłę. Uważał przy tym, że Poverello padł ofiarą hierarchów i kościelnych struktur, które zawłaszczyły jego charyzmat i wykorzystały go do walki o własne interesy i wpływy⁶⁰. Wydaje się, że znał Franciszkową *Expositio*, gdyż był autorem przedmowy do paszkwilu Erazma Albera *Der barfüsser Mönch Eulenspiegel und Alcoran* na dzieło franciszkanina Bartłomieja z Pizy *Liber conformitatum*, które zawiera tekst *Wykładu*⁶¹. Luter nie był pierwszym autorem protestanckiego katechizmu. Już w 1523 r. ukazała się po niemiecku *Książeczka dla świeckich i dzieci* o identycznym jak *Mały katechizm* układzie treści⁶². Do poprzedników jego prac należą także: katechizm Hegendorgera (1526), Schultza (1527), Brenza (1527/28) i Althamera (1528)⁶³. Sam Luter do chwili wydania *Katechizmów* objaśniał *Ojciec nasz* 15 razy⁶⁴. Wydaje się, że na ich ostateczną formę największy wpływ miały następujące prace Reformatora: *Krótkie wyjaśnienie Dziesięciu Przykazań, Symbolu i Ojciec nasz* z 1520 r., *Książeczka modlitw* z 1522 r., kazania

⁵⁹ T. Desbonnets, *Wstęp*, w: *François d'Assise. Ecrits*, Paris 1981, s. 40; D. Vorreux, *Wstęp*, w: *Saint François d'Assise. Documents. Ecrits et premières biographies*, Paris 1968, s.160.

⁶⁰ "Ellos tendrán en mucho la obediencia a la Iglesia, a fin de mantener en los lazos de la muerte las conciencias que creen, como ellos lo pretenden, que es la obediencia a la Iglesia, mientras que esto no es nada más que su mezquindad y su juego diabólico, por el cual muchos santos han sido también seducidos y engañados, como San Francisco y sus semejantes..." (cyt. za Alvàrez Gòmez, *Martin*, s. 104)

⁶¹ Stateczny, *Rozbiór*, s. 462. L. Iriarte, *Storia del francescanesimo*, Roma 1994, s. 332.

⁶² Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 191.

⁶³ W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, Warszawa 1966, s. 244.

⁶⁴ J. Carmignac, *Recherches*, s. 166-169. O losach niektórych komentarzy Lutra zob. Lovy, *Luther*, s. 60-61.

wielkopostne z 1523 r., a szczególnie trzy serie kazań z 1528 r.⁶⁵ oraz kazania z Niedzieli Palmowej i Wielkiego Czwartku z marca 1529 roku⁶⁶.

Ustalenie dokładnej daty powstania Franciszkowego *Wykładu* nie jest możliwe ani na podstawie wewnętrznych kryteriów tekstowych, ani w oparciu o relacje kronik lub żywotów⁶⁷.

Katechizmy Lutra zostały opublikowane w 1529 r. w Wittenberdze i były reakcją na wyniki wizytacji kościelnych przeprowadzonych na terenach objętych przez reformację w latach 1527–1528. Ujawniły one rozpaczliwy stan świadomości religijnej ludu chrześcijańskiego⁶⁸. Luter obłożony klątwą i skazany na banicję

⁶⁵ Tamże, s. 184-185.

⁶⁶ A. Wantuła, *Wstęp*, w: *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, s. 26.

⁶⁷ M. Macioszek, E. Szlachowski, P. Brzozowska, *Wstęp*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 126. Vorreux jako zwolennik jedności *Wykładu z Modlitwami pochwalnymi* stoi na stanowisku, że okoliczności jego powstania opisuje Tomasz z Celano w 2C 49: „Kiedy Święty przebywał na górze Alwerna, zamknięty w celi, jeden z jego towarzyszy bardzo pragnął mieć krzepiące pismo ku czci Pana, skreślone krótko ręką św. Franciszka. Wierzył bowiem, że za pomocą tego pisma wyjdzie cało albo przynajmniej mniej ucierpi od ciężkiej pokusy, jaka go dręczyła, pokusy nie ciała, lecz ducha. Męczył się tym pragnieniem, ale bał się wyjawić go otwarcie świętemu ojcu. Ale to, czego nie powiedział mu człowiek, objawił Duch. Pewnego dnia Franciszek zawołał go, mówiąc: «Przynieś mi kartkę i atrament, ponieważ chcę napisać słowa Pańskie i Chwalby, jakie rozważyłem w swoim sercu». Szybko przyniósł mu, o co prosił, a Święty napisał własnoręcznie Chwalby Pana i słowa, jakie chciał, a na końcu błogosławieństwo dla brata. Powiedział: «Weź sobie tę kartkę i pilnie strzeż jej aż do dnia swej śmierci». Zaraz ustąpiła wszelka owa pokusa; pismo zostało zachowane i w przyszłości sprawiało rzeczy godne podziwu”. Przy tym samym założeniu Vorreux podaje także, że Tomasz z Eccleston uważał *Parafrazę* za modlitwę napisaną przez Franciszka dla braci z prowincji francuskiej, aby zachęcić ich do jej śpiewania (Vorreux, *Wstęp*, s. 159). Jedności zaprzecza jednak K. Esser i wyniki jego badań stanowią podstawę niniejszego opracowania (por. K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franciskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata 1976, s. 293-295).

⁶⁸ Wantuła, *Wstęp* s. 25. Filip Melanchton tak pisał o wynikach wizytacji: „Serce me krwawi na widok tej niedoli. Po skończonym badaniu danej miejscowości idę często na bok i płaczę z bólem. I któż by nie chciał ubolewać, widząc zdolności człowieka w zupełnym zaniedbaniu, a duszę, tę duszę, która tyłu rzeczy może się nauczyć i pojąć w takim stanie, iż nic jej nie wiadomo o swym Stwórcy i Panu” (cyt. za A. Rondthaler, *Doktor Marcin Luter*, Warszawa 1960, s. 24).

mieszkał w tym czasie w swym byłym augustiańskim klasztorze w Wittenberdze, który zawsze był pełen gości i studentów. Od pięciu lat doktor Marcin miał własną rodzinę⁶⁹.

1.2. Nazwa, autentyczność, budowa

Brak strony tytułowej, a często i tytułu, jest charakterystyczny dla sposobu edycji dzieła literackiego w epoce manuskryptów. Katalogowano je więc zwykle zapisując *incipit*, czyli krótki wstęp lub pierwsze słowa tekstu. W ten sposób tworzyła się także jego nazwa⁷⁰. Określenie przyjęte przez Essera: *Expositio in Pater noster* poświadczane jest przez *incipit* niektórych manuskryptów, które wskazują również na fakt, że św. Franciszek uczył tej modlitwy swoich braci⁷¹. W najnowszym polskim wydaniu pism św. Franciszka dziełko to nosi tytuł *Wykład modlitwy Ojciec nasz*⁷². W literaturze franciszkańskiej spotyka się również nazwę *Parafraza Ojciec nasz*.

Słowo „katechizm” pochodzi od greckiego *kathcein* (tj. rozbrzmiewać, nauczać)⁷³ i pojawia się u Lutra oficjalnie po raz pierwszy w 1526 r. w *Deutsche Messe*⁷⁴. *Mały katechizm* nosił pierwotnie tytuł w oryginale *Der Kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherren und Prediger*, czyli *Mały katechizm dla zwykłych proboszczów i kaznodzei*. Często poprzedzano go słowem *Enchiridion*, które we właściwym sensie oznacza „podręcznik”, lecz może być także tłumaczone jako „abecadło” lub „elementarz”⁷⁵. Z czasem opuszczono słowa *dla zwykłych probosz-*

⁶⁹ Por. Friedenthal, *Marcin Lutr*, s. 462.

⁷⁰ W. J. Ong, *Oralność i piśmienność*, Lublin 1992, s. 170. *Ojciec nasz* jako nazwa Modlitwy Pańskiej potwierdza tę zasadę (tamże).

⁷¹ Np. „*Beatus Franciscus Orationem Dominicam exponendo dicebat et sic dicendum ordinaverat*” (BP2), „*Expositio pater noster sancti fratris Egydii*” (Is3), „*Hec est Oratio beati francisci seu expositio super pater noster*” (Mo), „*Expositio beati Patris Francisci super orationem Dominicam*” (Br6). Zob. K. Esser, *Die dem hl. Franciskus von Assisi zugeschriebene Expositio in Pater noster*, „*Collectanea Franciscana*” 40: 1970, s. 241-244.

⁷² *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, s. 126.

⁷³ Wantuła, *Wstęp*, s. 23.

⁷⁴ Lovy, *Luther*, s. 185.

⁷⁵ Tamże, s. 187.

czów i kaznodziei. Tytuł *Duży katechizm* nie pochodzi od Lutra. W pierwszym wydaniu brzmiał on *Deutsch Katechismus*, czyli *Katechizm po niemiecku* w sensie „nauczanie religijne w języku ludowym”⁷⁶, aby podkreślić jego językową odmiennność w porównaniu z podobnymi pracami łacińskimi. Nazwę *Duży katechizm* zastosował po raz pierwszy w 1541 r. w Wittenberdze Jan Spangenberg. W 1544 r. ukazała się także w łacińskim tłumaczeniu we Frankfurcie nad Menem jako *Catechismus Maior*. Odtąd ten tytuł zaczął się utrwaląć⁷⁷. Katechizmy przeznaczone były przede wszystkim jako pomoc dla proboszczów, kaznodziei i nauczycieli, jednak – zgodnie z zamiarami Autora – miały trafić również do rodzin, szczególnie ojców, na których spoczywał obowiązek nauczania religijnego. Wreszcie odbiorcami katechizmów miały być także dzieci, aby same mogły się uczyć, gdy posiadą umiejętność czytania⁷⁸.

Autentyczność pism św. Franciszka, który sam siebie określał jako prostaka i analfabetę („simplex et idiota”), została w naszych czasach poddana szczegółowej rewizji⁷⁹. Surowa samoocena Biedaczyny nie upoważnia jednak do uznania go za człowieka niepiśmiennego. W szkole przy kościele św. Jerzego w Asyżu nauczył się podstaw gramatyki łacińskiej i katechizmu⁸⁰. Znane są dwa jego własnoręcznie napisane teksty, które podpisał znakiem „T”: *Błogosławieństwo dla brata Leona* wraz z *Uwielbieniem Boga Najwyższego* przechowywany w Sacro Convento w Asyżu i *List do brata Leona*, znajdujący się w skarbcu katedralnym w Spoleto⁸¹.

⁷⁶ Tamże, s. 186.

⁷⁷ Wantuła, s. 23.

⁷⁸ Tamże, s. 28-29.

⁷⁹ Na temat autentyczności pism Biedaczyny zob. P. Sabatier, *Examen de quelques travaux sur les Opuscules de saint François*, w: *Opuscules de critique historique*, t. 2, Paris 1904, s. 117-161; P. J. Cambell, *Les Écrits de saint François d'Assise devant la critique*, *FranzStud* 36: 1954, s. 82-109, 205-264; Esser, *Die Opuscula*, gdzie obok pism św. Franciszka autor podaje listę i opis dzieł niepewnych i zdecydowanie nieautentycznych.

⁸⁰ P. Hermann, *Introduction*, w: *St. Francis of Assisi, Writings and early Biographies. English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*, Chicago 1973, s. 16.

⁸¹ Desbonnets, *Wstęp*, s. 9.

Żadne pismo św. Franciszka nie jest tak problematyczne w kwestii ustalenia autentyczności jak *Expositio*⁸². Do niedawna współcześni badacze byli podzieleni na zwolenników (Lemmens), wątpiących (Böhmer, Sabatier) i przeciwników (Cambell) autorstwa Poverella⁸³. Za uznaniem prawdziwości przemawiają świadectwa *incipit* i *explicit* (łac. „kończy się”) licznych manuskryptów⁸⁴. Wyjątek stanowi Is3, który przypisuje *Wykład* bratu Egidiuszowi („*Expositio Pater noster sancti fratris Egidii*”). Oczywistym jest jednak fakt, że bracia nauczeni modlitwy przez Franciszka przekazywali ją innym. W ten sposób wy tłumaczyć można, dlaczego autor Is3 uznawał za jej twórcę Egidiusza, który był towarzyszem Biedaczyny i żył w opinii świętości⁸⁵. Mimo pewnych różnic między słownictwem i stylem *Wykładu* a innych pism Bernardone, można zaobserwować także zgodności przede wszystkim w odniesieniu do treści. W podsumowaniu ożywionej dyskusji wokół problemu autentyczności *Expositio* należy przyjąć, że chodzi tu o tekst mieszany, którego kompozycja zdradza udział innych autorów w procesie jego powstania. Wysuwane są następujące hipotezy: 1. Franciszek mógł poszerzyć za pomocą własnych dodatków jakiś komentarz o mocnej strukturze, łatwy do zapamiętania (odpowiada to doskonale średniowiecznej praktyce); 2. Święty mógł wybrać istotne elementy z wielkiego skarbcza tradycji pisanej oraz ustnej i stworzyć kompilację wzbogaconą własnymi wtrąceniami.

Ze względu na brak wcześniejszych świadectw, które pozwałyby wskazać jednoznacznie konkretne wzorce do *Expositio*, tekst ten należy uznać za autentyczny⁸⁶. Stwierdzenie to staje się jeszcze bardziej uprawnione, gdy dokona się rozróżnienia mię-

⁸² Esser, *Die Opuscula*, s. 285.

⁸³ Tamże, s. 259-264.

⁸⁴ Por. przypis na s. oraz „*Istud est Pater noster quod beatus Franciscus dicebat [...]*” (An), „*De Pater noster quod dicebat beatus Franciscus*” (BP1), „*Hoc est Pater noster dicebat beatus Franciscus*” (FN1) (Esser, *Die dem hl. Franciskus*, s. 224; ESSER, *Die Opuscula*, s. 292).

⁸⁵ Lehmann, *Francesco*, s. 193.

⁸⁶ Tamże, s. 194; Esser, *Die Opuscula*, s. 286; Lehmann, *Venga*, s.278. Na temat możliwego wpływu literatury patrystycznej na komentarz Franciszka zob. A.-G. Hamman, *Le Notre Père dans l'Eglise ancienne*, Paris 1995, s. 222 oraz P. Messa, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, Assisi 1999, s. 303-330.

dzy autentycznością a oryginalnością⁸⁷. Choć *Parafraza* nie jest w całości oryginalnym dziełem św. Franciszka, to dzięki jego modyfikacjom uzyskała niepowtarzalne znamię jego duchowości i z pewnością nadaje się do umieszczenia między autentycznymi pismami Biedaczyny⁸⁸.

Osobnym problemem jest jedność *Wykładu z Modlitwami pochwalnymi odmawianymi przy wszystkich godzinach*. Jej zwolennicy (Lemmens, Sabatier) wyprowadzają ten związek w oparciu o As⁸⁹, Zw 82, 12⁹⁰ oraz świadectwo *incipit An* i *explicit Mo*⁹¹. Esser wykazał jednak słabości tej argumentacji⁹² i opowiedział się za odrębnym ujmowaniem tych dzieł⁹³.

Mimo wypadków fałszowania pism Lutra⁹⁴ autentyczność jego katechizmów nie budzi żadnych wątpliwości. Reformator sam wysoko je cenił, wyrażał do nich swe przywiązanie i nieznacznie korygował⁹⁵.

Modlitwa Pańska w naturalny sposób dzieli się na inwokację i siedem prośb. Trzy pierwsze mają charakter uwielbienia Boga, cztery pozostałe dotyczą podstawowych fizycznych i duchowych

⁸⁷ Vorreux: „Mais ne confondons pas autenticité et originalité” (cyt. za Esser, *Die dem hl. Franciskus*, s. 264).

⁸⁸ Esser, *Die Opuscula*, s. 286.

⁸⁹ W As czytamy: „Incipiuntur laudes, quas ordinavit beatissimus pater noster Franciscus et dicebat ipsas ad omnes horas diei et noctis at ante officium beatae Mariae Virginis sic incipiens: Sanctissime pater noster qui es in caelis etc. cum Gloria; deinde dicantur laudes” (Esser, *Die Opuscula*, s. 314), co skłoniło Sabatiera do stwierdzenia „La paraphrase du Pater est ici indiquée, mais non donnée” (tamże, s. 294).

⁹⁰ „Jeżeli zaś ktoś słysząc brata wypowiadającego niepotrzebne słowo milczałby i nie upomniąłby go, sam zobowiązany jest do odmówienia *Ojciec nasz z Pochwałami Pana* za duszę owego mówiącego brata” (Zw 82, 12).

⁹¹ „Istud est pater noster quod beatus Franciscus dicebat ad omnes horas cum laudibus” (An), „Superdicto modo dicebat beatus franciscus pater noster ad omnes horas deinde dicebat Sanctus” (Mo) (Esser, *Die dem hl. Franciskus*, s. 242-243).

⁹² Tekst z As nie upoważnia do stwierdzenia, że „Sanctissime pater noster qui es in caelis” jest aluzją do *Expositio*. O jedności nie przesądza również Zw 82, 12, zaś An i Mo są na tyle późnymi świadectwami, że ich wartość dowodowa jest znikoma (Esser, *Die Opuscula*, s. 294-295).

⁹³ Tamże, s. 295.

⁹⁴ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 391.

⁹⁵ Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 192; Wantuła. *Wstęp*, s. 29.

potrzeb człowieka⁹⁶. Komentarze Biedaczyny i Doktora z Erfurtu zachowują w zasadzie ten strukturalny i treściowy podział.

Franciszek objaśnia inwokację w dwóch etapach, Luter zajmuje się nią tylko w *Małym katechizmie*. Duży natomiast ma przed pierwszą prośbą obszerny wstęp. Następnie obaj Autorzy omawiają poszczególne prośby (Poverello dzieli piątą na dwie części). „Amen” komentuje tylko Luter. Franciszek po ostatniej prośbie dodaje doksologię *Chwała Ojcu. Wykład*, który nie jest komentarzem w ścisłym sensie, lecz raczej poszerzeniem Modlitwy Pańskiej⁹⁷, układa się w dziesięć wersetów. Należy go zaliczyć do osobistych modlitw Biedaczyny, które obok pouczeń ascetycznych i dokumentów prawnych składają się na zbiór jego pism⁹⁸. W *Małym katechizmie* przed komentarzem do Modlitwy Pańskiej Luter umieścił nagłówek: „Ojciec nasz, jak go ojciec rodziny powinien w prostocie nauczać domowników”, a szczegółowe wyjaśnienia dla przejrzystości wywodów poprzedza wtrąceniami: „Co to znaczy? Odpowiedź” lub „Jak się to dzieje? Odpowiedź”. W czasie przemówienia na sejmie w Wormacji w 1521 r. Reformator podzielił swe pisma na trzy kategorie: publikacje o treści czysto budującej, utwory przeciwko papiestwu oraz przeciwko swym osobistym antagonistom⁹⁹. Zachowując ten podział komentarze należy włączyć do prac z pierwszej grupy.

1.3. Wydania i przekłady

Literacka spuścizna Biedaczyny daje się zawrzeć w niewielkim tomiku. Nie przywiązywał do niej dużej wagi, za to z wielkim zamiłowaniem przemawiał. Sam prawie niczego nie zapisywał, zwykle dyktował swe wypowiedzi sekretarzowi lub notowali je słuchacze¹⁰⁰. Autograf *Parafrazy* nie zachował się. Przez parę wie-

⁹⁶ H. van den Bussche, *Understanding the Lord's Prayer*, New York 1963 s. 24; hasło *The Lord's Prayer* w *The Oxford dictionary of the Christian Church*, red. F. L. Cross, Oxford 1958, s. 821.

⁹⁷ P. Brzozowska, M. Macioszek, *Wstęp*, w: *Pisma św. Franciszka*, Warszawa 1982, s. 252.

⁹⁸ Żynel, *Słońce*, s. 144.

⁹⁹ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 289.

¹⁰⁰ Żynel, *Słońce*, s. 144.

ków pisma Franciszka znane były tylko wąskiej grupie jego duchowych synów, którzy je skrzętnie przepisywali i zgodnie z życzeniem Świętego wraz z regułą nosili na piersiach¹⁰¹.

W średniowieczu jako materiału piśmiennego używano pergaminu lub papieru, który do Europy sprowadzili ok. 1100 roku Arabowie. Pisano atramentem za pomocą ptasiego pióra. Księgi powstawały z pojedynczych kartek łączonych w kodeksy, które oprawiano drewnianymi okładzinami obciążniętymi tłoczoną skórą lub srebrną blachą. Całość spinano klamrą¹⁰².

Epoki obu reformatorów przedziela wynalazek prasy z ruchomymi czcionkami liter alfabetu¹⁰³, którą wykorzystał po raz pierwszy Jan Gutenberg z Moguncji przy drukowaniu Biblii w 1455 r. Nowa technika druku nie tylko zmniejszyła koszty produkcji ksiąg, zrewolucjonizowała sposób i tempo popularyzacji pisma, lecz przyczyniła się także do jego uwewnętrznienia. W okresie dominacji manuskryptów i inkunabułów pismo służyło przede wszystkim do wprowadzania słowa w świat „żywej mowy” Materiał pisany był pomocą dla słuchu. Nawet dla siebie czytano na głos¹⁰⁴. Upowszechnienie drukowanych tekstów umożliwiło naukę szybkiego czytania po cichu, sprawiło, że zaczęły one przemawiać, zaczęły żyć własnym życiem. Druk wpłynął nie tylko na ilość, lecz także na jakość tekstów. I choć w pierwszej połowie XVI w. „żywe słowo wciąż jeszcze miało przewagę nad pisanym”¹⁰⁵, to powszechne zastosowanie druku przez zwolenników reformacji posunęło proces uwewnętrznienia pisma i stało się istotną przyczyną sukcesów protestantyzmu¹⁰⁶.

¹⁰¹ *Pisma św. Franciszka z Asyża*, red. F. Szczepanik, Kraków 1912, s. 8. „Te dziełka przechowywali oni z całym pietyzmem jako świętą spuściznę po swym Patryarsze, one były im pociechą na misjach w odległych krajach między niewiernymi, z nimi wybierali się na kapitułę generalną, one stanowiły najmilsze czytanie pośród ksiąg mistycznych” (tamże, s. 8-9).

¹⁰² S. Dahl, *Dzieje książki*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965, s. 38, 60-63; B. Osińska, *Wstęp do sztuki sakralnej* (skrypt), Łagiewniki 1994, s. 28.

¹⁰³ Przed połową XV w. druk znany był już na Dalekim Wschodzie. Alfabet i ruchomą prasę stosowali tam Koreańczycy i Turcy Uigur, lecz poszczególne czcionki oznaczały nie pojedyncze litery, a całe słowa (Ong, *Oralność*, s. 161).

¹⁰⁴ Tamże, s. 162.

¹⁰⁵ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 305.

¹⁰⁶ Dahl, *Dzieje*, s. 180.

Publikacje Lutra pisane w dosadnym, obrazowym, emocjonalnie zaangażowanym języku rozchodziły się błyskawicznie¹⁰⁷. Był on pisarzem niezwykle pracowitym i płodnym, co podziwiali nawet jego wrogowie¹⁰⁸. Wittenberskie oficyny wydawnicze Cranacha i Luffta uzyskiwały wielkie dochody, tym bardziej, że Luter nigdy nie pobierał honorariów. Sam natomiast troszczył się o rodzaj papieru, czcionek i układ graficzny tekstów¹⁰⁹.

Katechizmy opuściły drukarnię w 1529 r. w Wittenberdze. Najpierw ukazał się *Mały katechizm* w formie tablic. Autor nawiązał przez to do średniowiecznego zwyczaju umieszczania podstawowych tekstów chrześcijańskich na ścianach kościołów, szkół, domów, co ułatwiało zapamiętywanie ich treści i bardziej uważne słuchanie kazań¹¹⁰. Tablica z komentarzem do *Ojciec nasz* pojawiła się w styczniu. *Mały katechizm* w formie książkowej został opublikowany w maju. *Duży katechizm* od razu w takiej postaci ukazał się w połowie kwietnia¹¹¹.

Mimo że gromadzenie pism Biedaczyny rozpoczęto, jak się wydaje, wkrótce po jego śmierci¹¹², *Wykładu* brak w „korpusie” jego dzieł, który obejmuje praktycznie cztery najstarsze łacińskie zbiory „kanoniczne”. Należą do nich kolekcje o odmiennej zawartości powstałe w różnym czasie i miejscu¹¹³. Najstarszą, najważniejszą i najbardziej prestiżową wśród nich jest kodeks z XIII w. MS. 338 (As) z biblioteki miejskiej w Asyżu¹¹⁴. Grupę jedenastu manuskryptów zwanych *Zbiorem z Avignonu* z drugiej połowy XIV w. reprezentuje najstarszy rękopis: cod. theol.

¹⁰⁷ „Drukowano wszystko, co wyszło spod pióra Lutra, nawet najbardziej powierzchowne i błahe pisma polemiczne; każdy «świstek», jak nazywał Luter ulotne publikacje, rozklejano jak dzisiejsze afisze. Wokół jego prac rozpętała się zamieć polemik, pamfletów, tez, antytez, ważkich zarzutów i apologii. Skargi na zalew papierem podnoszą się w każdym stuleciu; powódź ta zaczęła się w czasach reformacji” (Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 222).

¹⁰⁸ Tamże, s. 221. Weimarskie wydanie krytyczne dzieł Lutra rozpoczęte w 1883 r. zakrojone było na ok. 110 tomów (tamże, s. 559).

¹⁰⁹ Tamże, s. 312.

¹¹⁰ Lovy, *Luther*, s. 186.

¹¹¹ Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 191.

¹¹² Hermann, *Wstęp*, s. 9.

¹¹³ Desbonnets, *Wstęp*, s. 10.

¹¹⁴ Poprzednio znajdował się w bibliotece franciszkanów w Sacro Convento w Asyżu (Hermann, *Wstęp*, s. 9).

quarto 196 (B1) pochodzący sprzed 1342 r. przechowywany obecnie w Berlinie¹¹⁵. *Wykładu* nie zawiera także *Grupa z Porcjunkuli* uformowana przez pięć manuskryptów opracowanych przez nieprofesjonalnych kopistów wywodzących się z klasztorów o ścisłej obserwancji. Najstarszy z nich to cod. 19 (FO) z Florencji, którego powstanie Sabatier określił na ok. 1370 rok¹¹⁶. Ostatnim zbiorem wśród „kanonicznych” jest *Grupa z Północy* lub *Niderlandów* obejmująca jedenaście rękopisów sporządzonych przez zawodowych kopistów. Cod. R. 491 (BSt) z końca XIV w. wydaje się być najstarszym spośród nich¹¹⁷.

Expositio in Pater noster św. Franciszka znajdujemy w dziewięciu łacińskich zbiorach rękopiśmiennych. Z XIV w. pochodzą: cod. 1 (An) z Rzymu, dwie recenzje Bartłomieja z Pizy (BP1 i BP2) napisane między 1385 a 1390 r. zawarte w jego drukowanym dziele *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, dwa kodeksy z Florencji: cod. Conv. Soppr. D. 3. 816 (FN1) i cod. 1294/2760 (FR1) oraz cod. 1/73 (Is3) z Biblioteki Kolegium św. Izydora w Rzymie. Datowane na XV w. są cod. B. 131 (RV) z Rzymu, a także cod. 212 (Su1) przechowywany w Subiaco. Z XVI w. pochodzi cod. lat. 18327 (PN) z Paryża¹¹⁸. Jako świadectwa manuskryptów zaginionych można wymienić siedem następujących druków: m1 (Salamanka 1506), sp1 (Rouen 1509), m2 (Salamanka 1509?), m3 (Salamanka 1511), fir (Paryż 1512), sp2 (Wenecja 1513) i LR (1598). Do nich zaliczyć można również rękopiśmienne przekłady na język górnoniemiecki z XV w.: d 29a i d 38a oraz na język dolnoniemiecki wg z 1518 r. Zachowane świadectwa manuskryptów i inkunabułów dowodzą, że do XVII w. *Wykład* był już szeroko rozpowszechniony w wielu miejscach Europy¹¹⁹. Szczegółowe badania pozwalają stwierdzić, że najmniej dotknięte przez prawa rozwoju tekstualnego są An i BP2. Sta-

¹¹⁵ Desbonnets, *Wstęp*, s. 10-11; K. Esser, R. Oligier, *La tradition manuscrite des Opuscles de saint François d'Assise*, Rome 1972, s. 27, skąd wiadomo, że B1 był napisany dla konwentu Braci Mniejszych w Toruniu.

¹¹⁶ Esser, Oligier, *La tradition*, s. 43.

¹¹⁷ Desbonnets, *Wstęp*, s. 11.

¹¹⁸ „ad simplicem usum fr. Martini Nolin scriptus in conventu de Jherusalem” (Esser, *Die dem hl. Franciskus*, s. 245).

¹¹⁹ Esser, *Die Opuscula*, s. 291-292; Esser, Oligier, *La tradition*; Esser, *Die dem hl. Franciskus*, s. 241-246, którzy szerzej omawiają dzieje rękopisów

nowią one zatem podstawę dla późniejszych krytycznych edycji tekstu¹²⁰.

Parafrazę odnajdujemy również w dziele, które jest uznawane za najważniejsze wśród wczesnych drukowanych wydań pism św. Franciszka, choć bardzo jeszcze przypomina zbiory manuskryptów i nie zalicza się do wydań krytycznych¹²¹. Jego redakcji dokonał irlandzki franciszkanin Łukasz Wadding, który opublikował swą pracę w 1623 r. jako *B. P. Francisci Assisiatis Opuscula*. Ta edycja, której tytuł sprawił, że pisma Poverella zaczęto nazywać *Opuscula*, była przez trzy wieki podstawą wielu wznowień i adaptacji¹²².

W końcu XIX w. nastąpiło ożywienie studiów franciszkańskich. Zaowocowało to dwoma niezależnymi wydaniem krytycznymi pism Biedaczyny, z których usunięto teksty nieautentyczne i poprawiono pozostałe. Oba opublikowane w 1904 r. zawierają teksty *Wykładu*¹²³. Pierwsza edycja pochodzi z Quaracchi i jest dziełem Leonarda Lemmensa. Wznowienia ukazywały się w 1941, 1943 i 1949 r. Twórcą drugiej jest H. Böhmer. Po pierwszym wydaniu w Tybingdze nastąpiły kolejne w 1930 i 1961 roku¹²⁴.

Od tego czasu pojawiło się wiele przekładów, a źródła franciszkańskie wzbogaciły się o nowe manuskrypty. W 1954 r. J. Cambell wskazał na podstawowe problemy dotyczące tekstów Poverella. W 1968 r. powołano komisję, która miała przygotować nową edycję jego pism, aby odpowiadała wymogom nowoczesnej krytyki. To zadanie, w oparciu o 147 opracowanych wcześniej rękopisów, zrealizował wybitny znawca tekstów św. Franciszka, niemiecki franciszkanin Kajetan Esser, który w 1976 r. w Grottaferrata (Rzym) opublikował *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi, neue textkritische Edition*. Ta praca, która obejmuje oczy-

zawierających *Expositio*, łączą je w rodziny, wykazują zależności i podają obszerną bibliografię.

¹²⁰ Esser, *Die Opuscula*, s. 291.

¹²¹ L. Wadding, *B. P. Francisci Assisiatis Opuscula*, Antverpia 1623, s. 97-98.

¹²² Hermann, *Wstęp*, s. 12; Desbonnets, *Wstęp*, s. 14.

¹²³ L. Lemmens, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiatis*, Quaracchi 1904, s. 119-121; H. BÖHMER, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen 1904, s. 71-73.

¹²⁴ Desbonnets, *Wstęp*, s. 15.

wiście także *Parafrazę*¹²⁵, stała się podstawą licznych przekładów na języki narodowe. Dzięki nim *Expositio in Pater noster* służy ciągłemu badaniu i pogłębianiu franciszkańskiej duchowości¹²⁶.

Jeszcze w 1529 r. nastąpiły kolejne wydania *Małego katechizmu*, do których Luter wprowadzał nieznaczne poprawki i uzupełnienia. Dwa łacińskie tłumaczenia ukazały się w tym samym roku – oba w Wittenberdze. Autorem drugiego, które z drobnymi poprawkami weszło do *Księgi Zgody*¹²⁷, był proboszcz z Jeleniej Góry Jan Sauermann. Do końca XVI w. *Mały katechizm* przełożono na wiele języków europejskich. W niektórych krajach (np. Łużyce, Słowenia) była to pierwsza drukowana książka w narodowej literaturze¹²⁸.

Drugie wydanie *Dużego katechizmu* pojawiło się jeszcze w 1529, trzecie w 1530 r. Niemiecki tekst katechizmu był publikowany wielokrotnie za życia Lutera. Autor nanosił na niego drobne poprawki. Pierwszy łaciński przekład jest dziełem Jana Leonizera i pochodzi z 1529 r. z Marburga. Tłumaczenie Wincentego Obsoepousa z tego samego roku poprawione przez Selenckera weszło do *Księgi Zgody*¹²⁹.

Pierwszy znany przekład pism św. Franciszka na język polski¹³⁰ jest dziełem Władysława Miłkowskiego, publikującego w latach 1886-88 w *Echu Trzeciego Zakonu dla Tercjarzy* tłumaczone z łaciny teksty. Z ok. 1910 r. pochodzi rękopis Honorata Koźmińskiego OFM^{Cap} *Pisma i mowy św. Franciszka z Asyżu*. Kolejnego przekładu dokonał z języka francuskiego Florentyn Szczepanik OFM, który wydane w 1912 r. *Pisma św. Franciszka z Asyżu* opatrzył wstępem i objaśnieniami. Dzieła Poverella znajdujemy także w pracy Alfonsa Marii Rathgebera *Święty Franciszek*, spolszczonej przez Stefana Bieszka i wydanej w 1931 r. w Norymberdze.

¹²⁵ Esser, *Die Opuscula*, s. 292-293.

¹²⁶ Isabell, *Workbook*, s. 49; Jungclausen, *Modlić się*, s. 64.

¹²⁷ *Księga Zgody (Liber Concordiae lub Concordia)* to zbiór podstawowych tekstów dogmatycznych luteranizmu. O genezie jej powstania i zbawczym pośrednictwie w jej świetle zob. Napiórkowski, *Solus Christus*.

¹²⁸ Dahl, *Dzieje*, s. 184-186.

¹²⁹ Wantuła, *Wstęp*, s. 24-25; Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 192.

¹³⁰ Informacje bibliograficzne na temat polskich i innych przekładów zob. Esser, *Die Opuscula*, s. 24-29 oraz F. Duchniewski, *Przekłady pism św. Franciszka na różne języki*, w: *Pisma św. Franciszka*, Warszawa 1976, s. 286-289.

W latach 1937-39 pisma publikowano w tłumaczeniu kapucynów krakowskich we *Wzlocie Serafickim*. W okresie powojennym spotykamy trzy przekłady w maszynopisach: Haliny Wierzchowskiej (Lublin 1962), Apoloniusza Żynela OFMConv (Łódź-Łagiewniki 1970) oraz Kajetana Ambrożkiewicza OFMCap (Lubartów 1975). Obok wydań większych zbiorów pism Biedaczyny *Wykład* zawierały także publikacje jego modlitw i pieśni¹³¹. W 1976 r. z okazji 750 rocznicy śmierci Świętego z inicjatywy Braci Mniejszych Kapucynów powstała nowa edycja pism. Nowego przekładu dokonał K. Ambrożkiewicz, wstępy i objaśnienia opracowali Paulina Brzozowska i Maksymilian Macioszek OFMCap, a bibliografię wydań krytycznych i przekładów na różne języki zebrał Florian Duchniewski OFMCap. Ta publikacja doczekała się kilku recenzji¹³². Drugie wydanie w tej samej szacie graficznej uzupełnione o ustalenia z dzieła Essera, lecz już bez bibliografii, ukazało się w 1982 roku. Trzecie z 1992 r., jako reprint drugiego z krótszymi wstępami, zawiera obok tekstów św. Franciszka także pisma św. Klary.

Katechizmy Lutra cieszyły się wielkim powodzeniem¹³³. Pierwszy polski przekład *Małego katechizmu* powstał z inicjatywy biskupa poznańskiego P. Speratusa w 1530/31 r. Nie ustalono dotąd ani autora tłumaczenia ani miejsca druku. Nieznany bliżej Liboriusz Schadilka w drobiazgowej krytyce tego przekładu zarzucił mu zbyt dużą dosłowność oraz liczne błędy językowe i stylistyczne. W 1533 lub 1534 r., w Wittenberdze opublikował on swoją wersję *Małego katechizmu*. W XVI w. poważnymi ośrodkami wydawniczymi polskiej literatury luterańskiej były Królewiec i Toruń. Wybitni popularyzatorzy Lutrowych katechizmów w tym okresie to Jan Seklucjan i Hieronim Malecki. W XVII w. ze względu na liczne wojny i działalność kontrreformacyjną zmniejszyła się liczba edycji pism Lutra. Wspomnieć jednak należy oficyny na Śląsku m. in. w Brzegu i Oleśnicy, gdzie *Mały katechizm* spełniał także rolę elementarza, z którego korzystały nawet dzieci katolickie. Wiek

¹³¹ Tamże, s. 288-289.

¹³² W. Michalczyk, *Uwagi na temat nowego polskiego przekładu pism św. Franciszka z Asyżu*, AK 71: 1979, s. 340-346; C. Niezgoda, „Homo Dei” 46: 1977, s. 220-221; A. Serenda, *Polski przekład pism św. Franciszka z Asyżu*, „Życie i Myśl” 27: 1977, nr 7-8, s. 212-216.

¹³³ Dahl, *Dzieje*, s. 181.

XVIII i XIX zaznacza się wzrostem liczby tłumaczeń dzieł Lutra, w tym także katechizmów. Na uwagę zasługują przekłady księży Leopolda Otto i Aleksandra Schöneicha oraz wielokrotnie wznawiane tłumaczenie Komisji Synodalnej z 1899 roku¹³⁴. Do 1962 r. ukazało się około 140 wydań i wznowień katechizmów Lutra po polsku¹³⁵. Mimo upływu lat zachowują one wciąż swą wartość w nauczaniu podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej¹³⁶.

Wydaje się, że wśród wszystkich dzieł Doktora z Erfurtu najczęściej tłumaczony i wydawany był *Mały katechizm*. Na podstawie edycji polskich przekładów zauważa się przewagę liczby publikacji obu katechizmów nad Franciszkową *Expositio*. Ta dysproporcja wynika z odmiennego charakteru omawianych komentarzy (modlitewny Franciszka, katechetyczny Lutra), innej pozycji wśród pism obu Autorów i ich Kościołów oraz różnicy poziomów rozwoju cywilizacji w okresie ich powstania.

2. Analiza porównawcza komentarzy

2.1. Ojciec nasz, któryś jest w niebie

Na intensywność i niepowtarzalność doświadczenia ojcostwa Boga u św. Franciszka i Marcina Lutra miały niewątpliwie wpływ ich własne przeżycia rodzinne. Obaj boleśnie odczuli konflikt i rozstanie z ojcami.

Piotr Bernardone, zamożny kupiec asyski, pokładał w swym pierworodnym synu duże nadzieje. Widział w nim zapewne swego następcę i spadkobiercę rodzinnego majątku¹³⁷. Tym większy był jego zawód, gdy Franciszek mimo pobicia i kary więzienia nie porzucił decyzji naśladowania Chrystusa w zupełnym ubóstwie¹³⁸. Porywczy kupiec na sądzie u biskupa wypędził z domu i wydzie-

¹³⁴ J. Narzyński, *Pisma Lutra w Polsce*, w: F. Lau, *Marcin Luter*, Warszawa 1966, s. 124-143.

¹³⁵ Tamże, s. 209-216.

¹³⁶ W. Nast, *Katechizmy Lutra w nauczaniu kościelnym*, „Zwiastun” 19: 1979, s. 150.

¹³⁷ W. Di Fonzo, *Św. Franciszek z Asyżu. Zarys biograficzny, duch i osobowość*, w: W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie 1209-1976*, Niepokalanów 1988, s. 10.

¹³⁸ P. Sabatier, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Cieszyn 1928, s. 53-54.

dziczył swego syna, który oddając ojcu nawet ubranie powiedział: „Aż do tej pory nazywałem cię na ziemi ojcem, teraz zaś będę mógł bezpiecznie mówić: «Ojcze nasz, któryś jest w niebie» (Mt 6, 9), w Tobie złożyłem wszelki skarb i wszelkie zaufanie nadziei”¹³⁹. Mimo ogromnej wzajemnej miłości¹⁴⁰ i życia w tym samym niewielkim miasteczku, Franciszkowi nie udało się nigdy pojednać z ojcem. Biedaczyna miał sam wyznać, że rozstanie z Piotrem Bernardone było największym dramatem jego życia¹⁴¹. Może właśnie reakcją na gwałtowność i nieprzejednanie własnego ojca było tak silne podkreślanie przez Poverella ojcowskiej dobroci Boga¹⁴².

Hans Luder, ojciec Reformatora, górnik z Mansfeldu, marzył o prawniczej karierze dla swego utalentowanego syna i dlatego zadbał o jego gruntowne wykształcenie¹⁴³. Apodyktyczny i surowy wobec dzieci długo nie mógł zaakceptować samowolnej decyzji syna o wstąpieniu do klasztoru augustianów w Erfurcie¹⁴⁴. Wrażliwy i wychowany w atmosferze karności Marcin z pewnością cierpiał z powodu wypowiedzenia ojcu posłuszeństwa¹⁴⁵. W swoich listach wyznał później: „Bóg dał mi wszystko poprzez mego ojca, gniew ojca uczynił ze mnie to, czym jestem”¹⁴⁶. Być może usilne poszukiwanie religijnego usprawiedliwienia i ambiwalentny stosunek Doktora z Wittenbergi do ziemskich autorytetów wynika z napięcia między ojcem a synem, które nigdy nie ustało¹⁴⁷.

¹³⁹ 1B 4.

¹⁴⁰ Nie sposób przypuszczać, aby Franciszek ogarnięty miłością do Boga i całego stworzenia nie kochał także swego rodzzonego ojca (Żynel, *Słońce*, s. 23), którego tak charakteryzuje *Relacja Trzech Towarzyszy*: „Ojciec jego [Franciszka] natomiast, widząc go w tak nędznym stanie cierpiał wielce. Ponieważ bardzo kochał Franciszka, wstydził się go i tak bardzo bolał na widok jego ciała, jakby obumarłego z powodu udręczenia i zimna, że przeklinał go, ilekroć spotkał” (3T 23).

¹⁴¹ Żynel, *Słońce*, s. 23.

¹⁴² Tamże, s. 27. To doświadczenie Franciszka inspiruje nie tylko jego bezpośrednich duchowych następców. Por. Ch. Lubich, *That all Men be one. Origins and Life of the Focolare Movement*, New City Press 1977, s. 28-29.

¹⁴³ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 15-18.

¹⁴⁴ Todd, *Marcin Luter*, s. 42.

¹⁴⁵ Tamże, s. 16.

¹⁴⁶ Cyt. za P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, Warszawa 1989, s. 335.

¹⁴⁷ Todd, *Marcin Luter*, s. 17, 51. Alvàrez Gòmez zauważa podobieństwo między opuszczeniem rodzinnego domu i Piotra Bernardone przez Franciszka

Po wyeliminowaniu powtórzeń i ośmiokrotnego użycia wyrażenia *Ojciec nasz* Franciszek stosuje słowo „ojciec” 92 razy¹⁴⁸. Prawie zawsze do inwokacji *Ojciec nasz* dodaje przymiotnik „najświętszy” (*sanctissime*)¹⁴⁹. W *Expositio* misterium Boga i Jego ojcostwa ma charakter trynitarny¹⁵⁰. Potwierdzają to następujące określenia: Stwórca, Odkupiciel i Zbawiciel, Pocieszyciel¹⁵¹. Podobnie jak w innych pismach, gdzie ojcostwo Boga rzadko dotyczy bezpośrednio człowieka¹⁵², tak również w *Wykładzie* Bóg jest Ojcem szczególnie ze względu na Syna i relacje z Nim. Cztery wymienione tytuły ukazują Boga jako Pana całej historii zbawienia¹⁵³. Dzięki Chrystusowi, jedynemu Pośrednikowi¹⁵⁴, który łączy nas w życie Boże i dzieli się z nami godnością Syna, możemy do Boga wołać z ufnością „Ojciec”¹⁵⁵.

a porzuceniem duchowego ojcostwa papieża przez Lutra. W obu przypadkach „ojcowie” rościli sobie prawo do zajęcia miejsca w życiu swych „synów”, które należało się wyłącznie Bogu (Alvarez Gómez, *Martin*, s. 108-111).

¹⁴⁸ T. Matura, „*Mi Pater sancte*”. *Dieu comme Père dans les écrits de François*, w: *L’esperienza di Dio in Francesco d’Assisi*, red. E. Lovi, Roma 1982, s. 103-104.

¹⁴⁹ Lehmann, *Francesco*, s. 195-196.

¹⁵⁰ C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti” di Francesco d’Assisi*, Milano 1987, s. 40. Por. P. Anzulewicz, H. F. Lipiński, *Ewangelia rozświetliła jego życie. Św. Franciszek z Asyżu i jego dziedzictwo*, Gdańsk 1998, s. 24-32.

¹⁵¹ „O sanctissime Pater noster: creator, redemptor, consolator et salvator noster” (ExpPat 1).

¹⁵² Matura, „*Mi Pater*”, s. 131-132.

¹⁵³ Lehmann, *Francesco*, s. 196. Podobne określenia spotykamy w 1Reg 23, 9: „Nie miejmy więc innych tęsknot, innych pragnień, innych przyjemności i radości oprócz Stwórcy i Odkupiciela, i Zbawiciela naszego”

¹⁵⁴ 1 Tm 2, 5.

¹⁵⁵ E. Rivera, *Ascenso vivencial de san Francisco: desde respuesta a la llamada del crucifijo de san Damián hasta su convivencia filial con el Padre*, Laur 40: 1999, fasc. 1-2, s. 258-263. B. Häring, *Pieśń Sługi. Błogosławiństwa. Eucharystia*, Warszawa 1982, s. 220. Na temat wezwania „Ojciec” w odniesieniu do Boga w Starym Testamencie i w starożytnej literaturze pozabiblijnej oraz o niepowtarzalnej relacji synowskiej Jezusa jako uzasadnieniu chrześcijańskiej modlitwy *Ojciec nasz* zob. W. Marchel, *Abba Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971. Tak zachwyca się św. Bonawentura: „O dulcedo indicibilis! O iucunditas inaestimabilis! O iubilatio ineffabilis! audere te Patrem vocare. O exultatio! O admiratio! O medullaris modulatio!” (*S. Bonaventurae in Orationem Dominicam expositio quinta*, w: *Doctorum Angelici, Seraphici, Melliflui, Extatici in Orationem Dominicam et Salutationem Angelicam expositiones*, red. I. C. Vives, Roma 1902, s. 175.

Marcin Luter w komentarzu z *Małego katechizmu* wyraża niezłomne przekonanie, że nic nie jest w stanie oddzielić nas od miłości Boga¹⁵⁶. Na przekór wszelkim siłom zamierzającym wzbudzić nieufność i stworzyć dystans w odniesieniu człowieka do Boga¹⁵⁷ Reformator wyznaje z radością, że Bóg jest naszym prawdziwym Ojcem, a my Jego prawdziwymi dziećmi¹⁵⁸. Ta niezwykła więź, która pozwala nam z wiarą zanosić do Niego wszelkie prośby¹⁵⁹, jest dla Lutra źródłem wewnętrznej siły i poczucia własnej wartości¹⁶⁰. Komentarz doktora Marcina skłania do twierdzenia, że dziecięca zażyłość z Ojcem zobowiązuje do postępowania na miarę tej godności¹⁶¹ oraz daje prawo do objęcia dziedzictwa, które czeka na nas w niebie¹⁶². Jako dzieci jednego kochanego Ojca jesteśmy

¹⁵⁶ Por. Rz 8, 34-35.

¹⁵⁷ J. Kozieł, *Modlitwa Pańska*, cz. I, „Zwiastun” 33: 1993, nr 2, s. 10.

¹⁵⁸ „Gott wil uns damit locken, das wir glauben sollen, Er sey unser rechter Vatter, und wir seine rechte Kinder [...]” (WA 30, 299, 16). „Or fra tutti i nomi non v'è alcun nome che meglio di quello di «Padre» ci prepari ad avvicinarci a Dio. E' un parlare amorevole, soave, profondo e cordiale. Non vi sarebbe altrettanta dolcezza e consolazione se dicessimo «Signore» o «Dio» o «Giudice». Il nome «Padre» è dato dalla natura ed è naturalmente soave, per cui più d'ogni altro piace a Dio che da esso si sente spinto più che mai a darci ascolto, mentre noi con lo stesso nome ci confessiamo figliuoli di Dio” (M. Lutero, *Il Padre nostro spiegato ai semplici laici*, Torino 1982, s. 13).

¹⁵⁹ „[...] Auf das wir getrost und mit aller zuuersicht jn bitten sollen, wie die lieben kinder jren lieben Vatter” (tamże). W podobnym duchu układa swój komentarz bliski współpracownik i przyjaciel Lutra Filip Melancton: „That is, eternal Father, thou who art truly close to thy Church and thy children, look on them, and hear their prayer” (cyt. za C. Manschreck, *Melancton on Christian Doctrine*, Oxford 1965, s. 302).

¹⁶⁰ W Rozmowach przy stole Luter powiada: „Who understands in all ramifications even the opening words, «Our Father who art in heaven»? For if I understood these words in faith – that the God who holds heaven and earth in his hand is my Father – I would conclude that therefore Christ is my brother, therefore all things are mine...” (*Luther's Works*, s. 9).

¹⁶¹ „Powinniśmy zatem pamiętać i wiedzieć, bracia najmilsi, że kiedy Boga nazywamy Ojcem, musimy też postępować tak jak synowie Boży; aby tak jak chcemy mieć Boga za Ojca, On miał upodobanie w nas” (Św. Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, s. 70).

¹⁶² „Jeżeli tam mamy naszego Ojca, tam również czeka nas dziedzictwo. Ale Ojciec ten jest taki, że wspólnie z Nim posiadać mamy Jego dary” (Św. Augustyn, *Mowa 59*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze Ojców Kościoła IV-V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1994, s. 92).

ze sobą złączeni nadprzyrodzonym pokrewieństwem. Powszechna troska i życzliwość, przewyciężanie różnic i uprzedzeń, gotowość do podjęcia wysiłku dla dobra innych są miarą naszej miłości do Ojca¹⁶³.

Święty Franciszek w *Wykładzie* interpretuje niebo w kategoriach nie przestrzennych, ale personalnych¹⁶⁴. Przez odniesienie do świętych manifestuje swą biblijną wiarę, że w Chrystusie niebo urzeczywistnia się już na ziemi¹⁶⁵. W ten sposób doświadczamy przedziwnej jedności Kościoła, *communio sanctorum*, która napędza nas nadzieją przyszłej chwały. Podobnie jak św. Jan Ewangelista¹⁶⁶ Biedaczyna postrzega Boga jako światło, miłość i dobro. Bóg umożliwia poznanie, zapala do miłości i obdarza szczęściem¹⁶⁷. Nazwanie Boga dobrocią jest charakterystyczne dla Franciszka¹⁶⁸, który przez nagromadzenie w omawianym fragmencie podobnych określeń ujawnia swoją emocjonalną relację do Najwyższego¹⁶⁹.

2.2. Święć się Imię Twoje

W języku biblijnym imię człowieka nie jest pojęciem abstrakcyjnym, zwyczajnym słowem lub etykietą, lecz w pierwszej ko-

¹⁶³ Por. S. Wyszynski, *Ojciec nasz. Rozważania*, Poznań 1978, s. 23-31.

¹⁶⁴ „Qui es in caelis: in angelis et sanctis” (ExpPat 2); Lehmann, *Francesco*, s. 196. Podobne sformułowanie znajdujemy u św. Augustyna: „Ojciec nasz, któryś jest w niebie, to znaczy w świętych i sprawiedliwych. Albowiem nie ogranicza Boga przestrzeń i miejsce” (*Kazanie Pana na Górze*, w: *Modlitwa Pańska*, s. 33-34). Por. także LK1 3, 22: „[...] bo niebiosa ze wszystkimi stworzeniami nie mogą objąć Stwórcy, tylko dusza wierna jest Jego mieszkaniem i siedzibą”

¹⁶⁵ Por. J 3, 13; 6, 33-58; Hbr 9, 25 oraz *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 539-540.

¹⁶⁶ Por. J 8, 12; 1J 1, 5; 4, 8.

¹⁶⁷ „[...] illuminans eos ad cognitionem, quia tu, Domine, lux es; inflammans ad amorem, quia tu, Domine, amor es; inhabitans et implens eos ad beatitudinem, quia tu, Domine, summum bonum es, aeternum, a quo omne bonum, sine quo nullum bonum” (ExpPat 2). A. Blasucci, „*In caritate quae Deus est*”. *Dio-amore negli scritti di S. Francesco d’Assisi*, w: *L’esperienza*, s. 404-413.

¹⁶⁸ Por. KLUw 3; MP 11.

¹⁶⁹ Por. W. Egger, L. Lehmann, A. Ratzetter, *Duchowość franciszkańska*, z. 7, *Franciszkańskie doświadczenie Boga*, Wrocław 1992, s. 9-10.

lejności wyraża jego istnienie¹⁷⁰, jest częścią jego osoby, ujawnia jego naturę i tożsamość¹⁷¹. Chociaż obaj Autorzy nie wyjaśniają znaczenia Imienia Bożego, to jednak nie kwestionują powyższej interpretacji¹⁷². Wydaje się również, że nie łączą swych objaśnień z jakimś jednym, konkretnym imieniem Boga¹⁷³.

Etymologia słowa „święcić” wskazuje na wyłączenie czegoś z użytku świeckiego, a przeznaczenie do kultu¹⁷⁴. Luter dodaje, że „święcić” oznacza „chwalić, wysławiać i czcić”¹⁷⁵. Zastrzega jednak, podobnie jak niektórzy Ojcowie Kościoła¹⁷⁶, że Imię Boże jest święte już samo w sobie. Do jego bezwzględnej świętości nie zdołamy nic dodać, ani nic z niej ująć¹⁷⁷, lecz potrzeba, aby było ono czczone w naszej codzienności¹⁷⁸.

¹⁷⁰ *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań-Warszawa 1979, *Pismo Święte Nowego Testamentu III/I*, s. 147.

¹⁷¹ Brat John z Taizé, „*Ojciec nasz...*” w *Biblii i w życiu*, Katowice 1992, s. 20.

¹⁷² Abelard uważa, że „imieniem Boga jest wiara w Boga” (*Pisma teologiczne*, Warszawa 1970, s. 612). Dla św. Bernarda Imię Boże to Jego chwała („nomen eius, gloria eius”) (*S. Bernardi in Orationem Dominicam expositio secunda*, w: *Doctorum*, s. 205). U Melanchtona „Imię” oznacza prawdziwe poznanie Boga („here «name» means true knowledge of God”) (cyt. za Manschreck, *Melanchton*, s. 303). W pochodzącym z XVI w. komentarzu polskiego paulina Mikołaja z Wilkowiecka czytamy: „Przez «Imię» rozumiemy tu [...] cześć i kult publiczny” (*Wykład Modlitwy Pańskiej*, „*Studia Claromontana*” 10: 1989, s. 17).

¹⁷³ Bonhöffer odnosi prośbę do imienia „Ojciec” (*The Cost of Discipleship*, New York 1966, s. 184), Van den Bussche sądzi, że chodzi o imię „Jahwe” (*Understanding*, s. 65-68).

¹⁷⁴ *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 147.

¹⁷⁵ „Also ist das stück leicht und klar, wenn man nur die sprache verstehet, das «heiligen» heist soviel als auff unsere weise: «loben, preisen und ehren» beide mit worten und wercken” (WA 30, 199, 17-19).

¹⁷⁶ Tertulian: „Zresztą kiedyż to imię Boże nie było święte i uświęcone samo przez się, skoro samo przez się uświęca drugich” (*O Modlitwie*, w: *Odpowiedź*, s. 37); św. Cyprian: „Zresztą któż może uświęcać Boga, który sam uświęca” (*O Modlitwie*, s. 71); Orygenes: „Ale jak [...] może człowiek prosić, aby się uświęciło imię Boże, jak gdyby nie było ono uświęcone” (*O Modlitwie*, w: *Odpowiedź*, s. 176).

¹⁷⁷ O. Michejda, *Modlitwa Pańska (Ojciec nasz)*. Zbiór kazań, Warszawa-Cieszyn 1957, s. 17.

¹⁷⁸ „Er [Gottes Name] ist allezeit heilig un seinem wesen, aber ynn unserm brauch ist er nicht heilig” (WA 30, 198, 8-10).

Święty Franciszek w Wykładzie sprowadza uwielbienie Bożego Imienia oraz pełną realizację oczekiwań i aspiracji człowieka do gotowości na poznanie Boga¹⁷⁹. Jest to nietypowy dla Poverella sposób formułowania myśli i przedstawiania relacji między Bogiem a człowiekiem, skoro wyraz „znajomość” (*notitia*) w pismach Świętego pojawia się tylko raz właśnie w *Parafrazie*¹⁸⁰. Franciszek pragnie, abyśmy przyjęli delikatne działanie Boga w nas i Jego pełne pociechy obietnice. Wzywa do zachwyty nad Jego potęgą i uznania prawdy o sprawiedliwym sądzie¹⁸¹. Autor w opisie przymiotów Boga odwołuje się do fragmentu Ef 3, 18¹⁸², gdzie wyliczone „cztery wymiary” tworzą pojęcie jakiegoś „ogromu”¹⁸³. W ten sposób Franciszek ukazuje Pana, który przekracza wszelkie granice ludzkiego umysłu i wyobraźni¹⁸⁴. Biedaczyna, zawsze pełen twórczych myśli, oryginalnych pomysłów i świeżości podejścia do własnej wiary, zdaje się także przestrzegać przed oswojeniem się, spoufaleniem i wyłącznie instrumentalnym traktowaniem Imienia Bożego¹⁸⁵.

Doktor Marcin przyznaje, że uświęcenie Imienia Bożego przez uczniów Chrystusa zależy od tego, czy ich nauka i życie są naprawdę pobożne i chrześcijańskie¹⁸⁶. W *Małym katechizmie* uzupełnia, że tylko wierność słowu Bożemu jako jedynej wykładni

¹⁷⁹ „Sanctificetur nomen tuum: clarificetur in nobis notitia tua” (ExpPat 3). Podobnie komentuje Abelard: „«Święć się imię Twoje» znaczy więc tyle: Niech się święci wiara w Ciebie, oparta na znajomości Ciebie” (*Pisma*, s. 612) i św. Bonawentura: „Sanctificetur nomen tuum, id est, tui nominis notitia perfectis, sanctis et mundis donetur” (*S. Bonaventurae in Orationem Dominicam expositio quarta*, w: *Doctorum*, s. 170).

¹⁸⁰ I. Boccali, *Concordantiae verbales Opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, Assisi 1976, s. 582.

¹⁸¹ „[...] ut cognoscamus, quae sit latitudo beneficiorum tuorum, longitudo promissorum tuorum, sublimitas maiestatis et profundum iudiciorum” (ExpPat 3); Lehmann, *Francesco*, s. 199.

¹⁸² „abyście [...] wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość, Głębokość”

¹⁸³ *Listy więzienne. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. A. Jankowski OSB, Poznań 1962, *Pismo święte Nowego Testamentu VIII*, s. 434.

¹⁸⁴ Lehmann, *Francesco*, s. 199.

¹⁸⁵ Por. S. Grabska, *Pacierz w Biblii zakorzeniony*, Warszawa 1983, s. 25.

¹⁸⁶ „Wie wird er [Gottes Name] nu unter uns heilig? Antwort auff's deutlichste so mans sagen kan: wenn beide unser leere und leben Gottlich und Christlich ist” (WA 30, 198, 25-26).

i regule chrześcijańskiej doktryny i życia gwarantuje oddawanie prawdziwej czci Bogu¹⁸⁷. Słowo Boże jest niezastąpionym darem i nieomylną wskazówką do zbawienia¹⁸⁸. Centralnym punktem jego orędzia jest głoszenie Chrystusa¹⁸⁹. Przepowiadanie „czystej Ewangelii” stało się dla Reformatora najpilniejszym zadaniem. Dostrzegając bowiem powszechne odejście i brak zainteresowania Słowem Bożym, przemożny wpływ zabobonu oraz niedostatki duszpasterstwa w języku łacińskim¹⁹⁰. W *Dużym katechizmie* Luter występuje przeciwko profanacji Bożego Imienia i wylicza jej przejawy. Imię Boże, w którym ojciec reformacji zdaje się dostrzegać całą zawartość Ewangelii¹⁹¹, ulega bezczeszczeniu przez fałszywą i przewrotną naukę¹⁹², przez nadużycia w przysięgach, klątwach i czarach¹⁹³ oraz przez niegodne chrześcijan i gorszą-

¹⁸⁷ „Wo das wort Gottes lauter und rein geleret wird und wir auch heilig als die kinder Gottes danach leben, Des hilff uns lieber Vater ym hymel” (WA 30, 301, 2-4).

¹⁸⁸ Luter wypowiada to dosadnie: „Czym dla bydła jest pastwisko, dla ptaka gniazdo, dla kozicy zбочe skalne, dla ryby rzeka, tym jest Pismo Święte dla duszy wierzącej” (cyt. za W. Pytel, *Słowo Boże fundamentem wiary*, „Zwiastun” 33: 1993, nr 14, s. 6-7).

¹⁸⁹ Luter: „W Biblii znajdziesz pieluszki i złób, w których leży Chrystus. Są to pieluszki zwykłe i bardzo ubogie, lecz drogocenny jest skarb, który w nich leży – Chrystus” (tamże, s. 7).

¹⁹⁰ Doktor Marcin „widział niezwykle upadek Kościoła, nieuctwo księży, którzy na kazalnicach opowiadali baśnie o świętych obrazkach, o płaczących krwawymi łzami figurach, o różnych świętych relikwiach działających cudy, o czyszczeniu i piekle, ale o miłości Bożej, o Bogu i Chrystusie było tam głucho. Lud karmiony baśniami o świętych, zarzucany obrazkami i relikwiami, brnął w najsurowszym zabobonie, a Ewangelia, nawet Modlitwa Pańska, była mu obcą. Luter widział w tym nadużywanie kazalnicy, nadużywanie świętości imienia Bożego i był przekonany, że gdyby ludowi podano Słowo Boże nie w łacińskiej, niezrozumiałej ludowi szacie, ale w języku ojczystym, gdyby mu z kazalnic stawiano przed oczy Chrystusa z Jego miłością ku nam i ofiarą za nas, to wtedy święcenie imienia Bożego wyrosłoby z tego jak szlachetny owoc wyrasta z dobrego drzewa, bo wyrosłoby szlachetne zbożne życie, które o znieważaniu imienia Bożego ani nie pomyśli” (Michejda, *Modlitwa*, s. 22).

¹⁹¹ Por. Bonhöffer, *The cost*, s. 184.

¹⁹² „Zum ersten also, wenn man predigt, leeret und redet unter Gottes Namen das doch falsch und verfürisch ist, das sein name die lügen schmücken und verkeuffen mus” (WA 30, 198, 32-34).

¹⁹³ „Das ist nu die grössiste schande und unehre Göttlichs namens, darnach auch wo man gröblich den heiligen namen zum schandeckel füret mit schweren, fluchen, zaubern zc.” (WA 30, 198, 34-36).

ce postępowanie¹⁹⁴. Luter wskazuje na łączność między pierwszą prośbą Modlitwy Pańskiej a drugim przykazaniem Dekalogu¹⁹⁵. Różnica między nimi polega jednak na tym, że w *Ojcie nasz* uświęcenie Bożego Imienia wynika nie z nakazu Prawa, lecz jest wyrazem pełnego szacunku zaufania Boga do człowieka i zaproszenia go do współpracy¹⁹⁶. W obliczu wielu zagrożeń dla „czystej nauki” Reformator apeluje o gorącą modlitwę o uwielbienie Imienia Boga, któremu należy się wszelka chwała i cześć¹⁹⁷. W komentarzu z *Dużego katechizmu* znajdujemy również aluzję odnoszącą się do poglądów Lutera na temat Eucharystii. Autor utrzymuje, że Bóg przez sakramenty łączy nas cieleśnie ze sobą¹⁹⁸. Luter uznawał rzeczywistą (*vere, substantialiter, realiter*) obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii i bronił jej wobec innych reformatorów¹⁹⁹.

¹⁹⁴ „Zum andern auch mit öffentlichen bösem leben und wercken, wenn die, so Christen und Gottes volck heissen, ehebrecher, seuffer, geitzige wenste, neidisch und affterreder sind: da mus abermal Gottes name umb unser willen mit schanden bestehen und gelestert werden” (WA 30, 198, 36-199, 2).

¹⁹⁵ „Also sihestu, das wir eben das ynn diesem stück bitten, so Gott ym andern gepot fordert, nemlich das man seines namens nicht misbrauche zuschweren, fluchen, liegen, triegen zc, sondern nützlich brauche zu Gottes lob und ehren” (WA 30, 199, 10-14).

¹⁹⁶ R. Guardini, *The Lord's Prayer*, New York 1958, s. 48.

¹⁹⁷ „Wenn du nu solchs von hertzen bittest, kanstu gewis sein, das Gott wolgefellet. Denn liebers wird er nicht hören, denn das seine ehre und preis fur und uber alle ding gehe, sein wort rein geleret, tewr und werd gehalten werde” (WA 30, 199, 27-30).

¹⁹⁸ „Denn Gottes namen ist uns gegeben, weil wir Christen worden und getaufft sind, das wir Gottes kinder heissen und die Sacrament haben, dadurch er uns mit yhm verleibet [podkr. D. W.], also das alles was Gottes ist, zu unserm brauch dienen sol” (WA 30, 198, 10-16).

¹⁹⁹ S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984, s. 40. Oto opis sceny, która miała się wydarzyć w Marburgu w czasie dysputy między Lutrem a Zwinglim: „I tak wielkie, trzydniowe kolokwium w pierwszych dniach października 1529 kończy się fiaskiem. Nie mamy protokołu, na który Luter wyraźnie się nie zgodził; dysponujemy tylko późniejszymi relacjami uczestników. Słynna jest scena – przekaz ten zasługuje na zaufanie – w której Luter, lubiący mocne akcenty symboliczne, napisał na stole przed sobą zdanie, swój aksjomat: «To jest Ciało moje». Błat z napisem przykryty był aksamitną kapą, którą Luter zerwał ze stołu w kulminacyjnym momencie dysputy; wskazał dłonią napis i rzekł: «Oto Słowo, Słowo, napisane – nie ma co nad nim mędrkować», (Friedenthal, *Marcin Luter*,

Wydaje się, że w ujęciu św. Franciszka i doktora Marcina ta prośba pociąga za sobą także wezwanie do osobistej świętości modlących się. Imię Boże staje się bowiem w nich samych siłą, która ich przenika i przemienia²⁰⁰. Misterium tego Imienia objawia się w nich, leczy ich zranienia, jednoczy z Panem i bliźnimi²⁰¹.

2.3. Przyjdź królestwo Twoje

Interpretacja królestwa Bożego w prezentowanych komentarzach św. Franciszka i Marcina Lutra stawia obu Autorów w nurcie tej samej tradycji teologicznej. Królestwo Boże, którego naturę wyjaśnia Pan Jezus w licznych przypowieściach²⁰², niesie w sobie ciągle napięcie między wiecznością a czasem i przestrzenią, między wymiarem niewidzialnym i duchowym a doczesnym i politycznym, między „już a jeszcze nie”²⁰³. Od czasów św. Augustyna²⁰⁴ często utożsamiano królestwo Boże z Kościołem²⁰⁵, aby

s. 529-530). Stanowisko Lutra w sprawie Eucharystii por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, AK 101: 1983, s. 381-390.

²⁰⁰ „Panie święty, kiedy wymawiał on [Franciszek] Twe imię, wznosił się ponad rozum ludzki i cały rozradowywał się i napemniał najczystszy weselem. Wydawał się zaiste nowym i z innego świata człowiekiem” (1C 82).

²⁰¹ Por. Guardini, *The Lord's*, s. 48; F. Bogdan, *Ojciec nasz*, Ołtarzew 1947, s. 83.

²⁰² O chwaście Mt 13, 24-30; o ziarnku gorczycy Mt 13, 31-32; o zaczynie Mt 13, 33; o ukrytym skarbie i cennej perle Mt 13, 44-46; o sieci Mt 13, 47-48; o uczcie Mt 22, 1-14. Por. także Mk 1, 15; J 18, 36; Mt 7, 21; Mt 11, 12; Mt 18, 3; Mt 19, 24; *Słownik teologii*, s. 406-407.

²⁰³ KDK 39; E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 59.

²⁰⁴ Wcześniej także Euzebiusz z Cezarei, Cyryl Aleksandryjski, Grzegorz Wielki skłaniali się do takiej interpretacji (tamże, s. 58).

²⁰⁵ G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Związły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 121. Podane niżej cytaty nie pozwalają jednak sądzić, że są odbiciem jedynej interpretacji uznawanej przez ich autorów: „[...] aby Twój Kościół, który jest Twoim Królestwem, przeszedł na Twe wezwanie z obecnego ucisku świata do chwały niebieskiej ojczyzny” (ABELARD, *Pisma*, s. 614); „Regnum Dei dicitur militans Ecclesia” (*S. Bonaventurae in Orationem Dominicam expositio prima*, w: *Doctorum*, s. 137); „«Adveniat regnum tuum»: id est, militans Ecclesia numero ac merito crescat [...]” (*B. Dionisii Cartusiani in Orationem Dominicam expositio secunda*, w: *Doctorum*, s. 231); „Vel sic: «regnum tuum» id est Ecclesia tua adhuc in terris militans” (J. Gerson. Cyt za J. van Laarhoven, „*Adve-*

usprawiedliwić i uzasadnić jego polityczną władzę²⁰⁶. Biedaczyna i Doktor nie stosują wyrażenia „królestwo Boże” w kategoriach instytucjonalnych czy terytorialnych, lecz opowiadają się za jego duchowym, moralnym i personalnym rozumieniem²⁰⁷. Bóg sam staje się darem, który przez łaskę („per gratiam”) prowadzi wierzących do swego Królestwa („Gnadenreich”), gdzie czyni ich uczestnikami zbawienia, sam im się udziela i przebóstwia ich²⁰⁸. Obaj Autorzy odwołują się także do eschatologicznego ujęcia królestwa Bożego²⁰⁹.

niat regnum tuum”: *how medieval was Luther's Teaching*, Nijmegen 1974, s. 5 (maszynopis dostępny w Bibliotece KUL-u. Autor w powyższej pracy śledzi wpływ Eckharta, Taulera, d'Ailly, Gersona i Biela na naukę Lutera o „dwóch królestwach” na podstawie komentarzy do drugiej prośby Modlitwy Pańskiej). Być może zbyt ścisła identyfikacja Kościoła z królestwem Bożym była także przyczyną dużego poruszenia wśród teologów na początku XX w. po stwierdzeniu A. Loisy'ego przeciwstawiającego te pojęcia: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue” (cyt. za H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 335).

²⁰⁶ Lehmann, *Francesco*, s. 200.

²⁰⁷ „Adveniat regnum tuum: ut tu regens in nobis per gratiam” (ExpPat 4); „Was heisset nu Gottes reich? Antwort: Nichts anders, denn wie wir droben ym glauben gehört haben, das Gott seinen son Christum, unsern HERRN ynn die welt geschicht, das er uns erlösete und frey machte von der gewalt des Teuffels und zu sich brechte und regirete als ein könig der gerechtigkeit, des lebens und der selickeit widder sunde, tod und böse gewissen, daz er auch seinen Heiligen geist geben hat, der uns solchs heymbrechte durch sein heiliges wort und durch seine krafft ym glauben erleuchtete und sterckte” (WA 30, 200, 5-16). Te same aspekty królestwa Bożego podkreślają m. in. św. Cyprian: „Możliwe też jest, umiłowani bracia, że sam Chrystus jest królestwem Bożym [...] Dlatego też ten, kto poświęcił się Chrystusowi, nie pragnie ziemskich, lecz niebieskich królestw” (*O Modlitwie*, s. 73); św. Augustyn: „Królestwo Boże [...] jest nieobecne dla tych, którzy Go [Boga] nie znają” (*O Kazaniu*, s. 36); św. Bonawentura: „«Adveniat regnum tuum» quasi dicat: da nobis spiritum intellectus quo mundati corde intelligamus te [...] regnare per fidem [...]” (*S. Bonaventurae in Orationem Dominicam expositio prima*, s. 137). Biel znajduje w Biblii m. in. takie określenia Królestwa: „regnum dei universale”, „regnum scripture”, „regnum gratiae”, „locus beatitudinis”, „christi persona” (Van Laarhoven, „Adveniat...”, s. 6).

²⁰⁸ Por. O'Collins, Farrugia, *Zwięzły słownik*, s. 131.

²⁰⁹ „[...] et facias nos venire ad regnum tuum, ubi est tui visio manifesta, tui dilectio perfecta, tui societas beata, tui fruitio sempiterna” (ExpPat 4); „Denn «Gottes reich zu uns komen» geschicht auff zweyerley weise: Ein mal

Franciszek spodziewa się oglądania Boga w wizji intuitywnej, bez osłony, twarzą w twarz, jasno i wyraźnie²¹⁰. Pragnie doskonałego zjednoczenia z Nim w miłości, bo tylko ona może uciszyć niepokój człowieka. Ona jest treścią Królestwa i nie naruszając wolności człowieka wprowadza go w serdeczną bliskość z Panem²¹¹. Poverello chce doświadczać braterstwa w szczęśliwej komunii z Bogiem, z ludźmi i z całym światem. Daleki jest jednak od myśli wprowadzania królestwa Bożego przy użyciu siły. Jego postawa w obozie krzyżowców w Egipcie i przesłanie pokoju wyrażone w spotkaniu z sułtanem²¹² świadczą, że królestwo Boże rozumiał jako rzeczywistość, która rodzi się i dojrzewa w sercu człowieka oraz przenika życie społeczne bez naruszania jego prawa do wolności²¹³. W ostatnich słowach tej części *Wykładu* („fruitio sempiterna”) ujawnia się jego pełen realizmu stosunek do życia wiecznego, które postrzega jako rzeczywistość niemal dotykalmą²¹⁴. Niemiecki teolog Romano Guardini podziwia moc obecności królestwa Bożego w człowieku właśnie na przykładzie św. Franciszka. Wokół Biedaczyny świat staje się odmieniony, królestwo objawia swe bogactwo i aktywną pełnię. Święty umożliwia stan nieprzerwanego aktualizowania się Królestwa, pozwala Bogu działać w sobie bez przeszkód²¹⁵.

Luter nie zapominając o eschatologicznym wymiarze tej prośby rozwija swą refleksję wokół egzystencjalnego doświadczenia człowieka²¹⁶. Podkreśla, że królestwo Boże przychodzi nawet bez naszej prośby, lecz w Modlitwie Pańskiej usilnie błagamy, aby przyszło do nas²¹⁷. Dzieje się tak wówczas, gdy pod wpływem Ducha

hie zeitlich durch das wort und den glauben, Zum andern ewig durch die offenbarung” (WA 200, 25-27).

²¹⁰ Por. 1J 3, 2; 1LKl 34; BF VIII 108.

²¹¹ Por. Grabska, *Pacierz*, s. 27.

²¹² 1C 57.

²¹³ Lehmann, *Venga*, s. 285.

²¹⁴ Lehmann, *Francesco*, s. 201.

²¹⁵ Guardini, *The Lord's*, s. 56-58.

²¹⁶ J. Kozieł, *Modlitwa Pańska*, cz. III, „Zwiastun” 33: 1993, nr 4, s. 10.

²¹⁷ „Gottes Reich kompt wol on unser gebet von yhm selbs; Aber wir bitten ynn diesem gebet, das auch zu uns kome” (WA 30, 301, 15-18). Podobnie komentuje św. Augustyn: „Królestwo Boże przyjdzie niezależnie od naszych prośb. Dlaczego więc o nie prosimy? Tylko dlatego, żeby i dla nas przyszło to Królestwo [...]” (*Mowa* 59, s. 93).

Świętego przyjmujemy z wiarą słowo Boże i bogobojnie żyjemy²¹⁸. W komentarzu z *Dużego katechizmu* znajdujemy ślady nauki Doktora z Erfurtu o „dwóch królestwach” („Zwei-Reiche-Lehre”)²¹⁹. Luter postrzegał człowieka jako miejsce zmagania dwóch przeciwstawnych sił: Królestwa Bożego i królestwa szatana. Królestwo Boże („regnum gratiae et redemptionis”) dzięki Chrystusowi już w nas jest, rozwija się i wzrasta aż okaże swą pełnię w chwale. Królestwo szatana („peccata”, „iniquitas”) to nasze grzeszne skłonności budzące się w naszych sercach za sprawą diabła. Bóg jednak je przewycięża, jeśli okazujemy mu posłuszeństwo. Druga prośba *Ojczy nasz* staje się więc dla Lutera modlitwą o „odkupienie subiektywne”, o wzrost łaski oraz o oddalenie zła i nieprawości²²⁰. Ogrom Bożej dobroci, wielkość daru kryjącego się w treści drugiej prośby nie paraliżują jednak Reformatora. Wręcz przeciwnie, gorąco apeluje on o porzucenie zwątpienia, onieśmielenia, kompleksu małości wobec Boga i pokładania nadziei w przemijających królestwach tego świata. Zachęca do niezachwianej wiary w szczodrość Boga oczekującego na nasze prośby i gotowego do zaspokojenia obficie wszelkich naszych potrzeb²²¹.

Obaj Autorzy nie zanoszą prośby o przyjście królestwa Bożego z powodu znudzenia życiem i odczuwanej odrazy do świata, lecz wynika ona z ich wielkiego pragnienia doświadczenia pełni życia i powszechnego królowania Pana²²².

²¹⁸ „Wenn der hymelische vater unns seinen heyligen geyst gibt, das wir seinem heyligen wort durch seine gnade glauben und götlich leben hie zeytlich und dort ewiglich” (WA 30, 301, 20-24). W *Katechizmie heidelberskim* mamy zbliżone sformułowanie: „«Przyjdź królestwo Twoje», to znaczy: rządź nami przez Słowo i Ducha, abyśmy w coraz większym stopniu stawali się podatni na Twe działanie” (*Katechizm heidelberski*, Warszawa 1988, s. 75).

²¹⁹ „[...] das also dein reich unter uns gehe durch das wort und krafft des Heiligen geists und des Teuffels reich niddergelegt werde” (WA 30, 200, 33-34).

²²⁰ Van Laarhoven, „*Adveniat...*”, s. 10.

²²¹ „Das ist alles des schendlichen unglaubens schuld, der sich nicht soviel guts zu Gott versihet, das er yhm den bauch erneere, schweige das er solche ewige güter solt ungezweivelt von Gott gewarten. Darümb sollen wir uns dawidder stercken und dis lassen das erste sein zu bitten, so wird man freilich alles ander auch reichlich haben, wie Christus lehret: «Trachtet am ersten nach dem reich Gottes, so sol euch solchs alles zufallen», (WA 30, 201, 18-24).

²²² Por. J. Lotz, *Interior Prayer – the Exercise of Personality*, New York 1968, s. 159-160.

2.4. Bądź wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi

Wolę Bożą zwykle określa się jako najwyższą zasadę, która kieruje losami ludzkości i kosmosu, jako pełen miłości osobowy plan dla każdego człowieka mający na celu zapewnienie mu trwałego i pełnego szczęścia²²³. Doskonałym wypełnieniem woli Bożej było życie i dzieło Pana Jezusa²²⁴. Zarówno św. Franciszek, jak i doktor Marcin bardzo mocno podkreślają konieczność pełnienia i skuteczność działania woli Bożej²²⁵. Jednocześnie obaj zgodnie ze średniowieczną dualistyczną strukturą myślenia²²⁶ dość pesymistycznie oceniają wolę ludzką²²⁷. Nie odmawiają wszak człowiekowi wolnej woli pojętej jako możliwość wyboru odpowiedzi udzielanej Bogu, który poprzez łaskę zaprasza do wspólnoty ze sobą²²⁸. Wobec Boga człowiek staje wyzwolony od przymusu, w swym egzystencjalnym wymiarze jest samoistny, nie przestaje istnieć, gdy od Boga odchodzi. I tylko jako wolny jest zdolny do

²²³ O'Collins, Farrugia, *Zwięzły słownik*, s. 295; A. Święcicki (red.), *Modlitwa jako wyraz znaczenia religii w życiu ludzkim*, w: *Bóg-Dekalog-Błogosławieństwa-Modlitwa*, Kraków 1977, s. 234.

²²⁴ J 5, 30; 8, 29; Łk 22, 42; *Słownik teologii*, s. 1071.

²²⁵ „[Franciszek] bardzo pilnie badał i z największą pobożnością usiłował dociec, w jaki sposób, na jakiej drodze, czy jakim pragnieniem mógłby jeszcze doskonalej przyłgnąć do Boga, według rady i życzenia Jego woli” (1C 91); „Och för det tredje ber vi: att inte vår och inte heller någon annan människas utan enbart Guds vilja ska ske [...]” (M. Luther, *Kommentar över Bergspredikan*, Malmö 1990, s. 139). W sporze z Erazmem Luter uzasadnia także „bezwzględna konieczność” woli Bożej: „[...] wszystko, co my czynimy, wszystko, co się dzieje, chociaż nam się wydaje, że dzieje się w sposób niezmienny i tak, że mogłoby być także inaczej, w rzeczy samej dzieje się z konieczności i niezmiennie, jeżeli spojrzeć na to od strony woli Bożej” (M. Luter, *O niewolnej woli*, w: *Ściegienny, Marcin Luter*, s. 161).

²²⁶ Le Goff, *Kultura*, s. 338.

²²⁷ „Ten bowiem jada z drzewa poznania dobra, kto przywłaszcza sobie swoją wolę i wynosi się z dobra, jakie Pan mówi i działa w nim” (Np 2, 3); Luter posuwa się nawet do werbalnego zakwestionowania wolnej woli człowieka: „Tym piorunem [niemożnością zaistnienia przypadku] zostaje porażona i zupełnie starta wolna wola” (Luter, *O niewolnej*, s. 160). Z rozważań Lutra wynika raczej, że zaprzeczał on absolutnej wolności woli i inicjatywy człowieka w zbawczym dialogu z Bogiem (Todd, *Marcin Luter*, s. 252).

²²⁸ Por. BF V 42; VII 10; IX 28.

miłości²²⁹. Omawiane komentarze pozwalają stwierdzić, że obaj Autorzy przyznają zgodnie, że wola Boża nie ogranicza człowieka, ale prowadzi do prawdziwego i wszechstronnego rozwoju, do wolności, doskonałości i udziału w chwale Boga. Ta wola odpowiada najbardziej wewnętrznym i osobistym dążeniom człowieka, gdyż wpisana jest głęboko w jego naturę²³⁰. Nie służy ona do usprawiedliwienia apatii, ignorancji i braku inicjatywy, lecz zakłada aktywny udział człowieka w przekształcaniu ziemskiej rzeczywistości i przywracaniu całemu stworzeniu pierwotnej harmonii²³¹.

Święty Franciszek zatrzymuje się najdłużej przy trzeciej prośbie. Wyjaśnia ją w charakterystyczny dla siebie prosty i głęboki sposób: wola Boża polega na miłości Boga i bliźniego²³². Praktyczna miłość Boga polega na nieustannym pragnieniu i myśleniu o Nim, kierowaniu ku Niemu wszystkich intencji, szukaniu we wszystkim Jego chwały, poświęcaniu wszystkich władz duszy i ciała na służbę Jego miłości, a nie czegoś innego²³³. Wszelkie stworzenie wzniecało w Świętym płomień miłości ku Panu²³⁴. W *Expositio Poverello* wzmacnia intensywność ofiarowanej Bogu miłości przez odwołanie się do biblijnych określeń władz duchowych i cielesnych istniejących w człowieku²³⁵. Ta miłość nie kończy się, lecz przekracza barierę czasu; nie szuka własnej chwały, lecz wyzwala gotowość oddania wszystkiego Bogu. Ten całkowity

²²⁹ Por. J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 13-14; Wyszyński, „*Ojciec nasz*”, s. 56.

²³⁰ Lotz, *Interior*, s. 162-163.

²³¹ A. Borowski, *Bądź wola Twoja...*, w: A. Borowski, J. L. Kontkowski, Z. Szymanek, *Ojciec nasz...*, Kraków 1993, s. 42.

²³² Podobnie łączy miłość Boga i bliźniego w 1LW 1, 1: „Wszyscy, którzy miłują Pana z całego serca, z całej duszy i umysłu, z całej mocy i miłują bliźnich swoich jak siebie samych [...]”

²³³ „Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra: ut amemus te ex toto corde te semper cogitando, ex tota anima te semper desiderando, ex tota mente omnes intentiones nostras ad te dirigendo, honorem tuum in omnibus quaerendo et ex omnibus viribus nostris omnes vires nostras et sensus animae et corporis in obsequium tui amoris et non in alio expendendo” (ExpPat 5).

²³⁴ „We wszystkim, co piękne, widział Najpiękniejszego; szedł śladami zostawionymi w rzeczach i wszędzie znajdował Ukochanego, ze wszystkiego robiąc sobie drabinę, po której wstępował, aby spotkać Tego, który «jest cały godny pragnienia»” (1B 9, 1).

²³⁵ Por. Łk 10, 27; Pwt 6, 5.

dar z siebie umożliwia także pełną i nieuwarunkowaną dyspozycyjność wobec naszych bliźnich²³⁶. Miłość w stosunku do nich realizuje się w umiłowaniu ich jak siebie samych, w pociągnięciu ich ku Panu, w dzieleniu radości i cierpienia oraz w unikaniu zgorznięcia²³⁷. Franciszek przez swoje czyny, nauczanie i sposób życia pragnie świadczyć o miłości, która go pochwyliła i chce wszystkich doprowadzić do jej źródła. Kryterium prawdziwej miłości bliźniego stanowi dla Świętego umiejętność cieszenia się sukcesami, zdolnościami i radościami innych oraz zdolność odczuwania współczucia w wypadku ich nieszczęść, trosk, bólu²³⁸. Biedaczyna przestrzega zaś przed dawaniem powodu do zgorznięcia²³⁹ i gniewu, które są przeszkodą w miłości²⁴⁰.

Luter w katechizmach interpretuje wolę Bożą jako trwanie przy Jego słowie i przy wierze aż do końca życia²⁴¹. Na przeszkodzie temu staje jednak szatan, świat („przewrotny i zły”) oraz nasze własne ciało („samo w sobie gnuśne i skłonne do złego”)²⁴². Modlitwa o spełnienie się woli Bożej jest naszą niezawodną bronią i ochroną wobec tych nieprzyjaciół²⁴³. Każdy chrześcijanin

²³⁶ Lehmann, *Francesco*, s. 205.

²³⁷ „[...] et proximos nostros amemus sicut et nosmetipsos omnes ad amorem tuum pro viribus trahendo, de bonis aliorum sicut de nostris gaudendo et in malis compatiendo et nemini ullam offensionem dando” (ExpPat 5).

²³⁸ Lehmann, *Francesco*, s. 205-206. Por. Rz 12, 15.

²³⁹ Por. 2Kor 6, 3.

²⁴⁰ 2Reg 7, 3; Lehmann, *Francesco*, s. 206-207.

²⁴¹ „Gott [...] stercket unnd behelt uns feste ynn seinem wort und glauben bis an unser ende, das ist sein gnediger guter wille” (WA 30, 302, 19-22). Melancton i *Katechizm heidelberski* podkreślają natomiast potrzebę posłuszeństwa Bogu i wypełniania swoich obowiązków (Manschreck, *Melancton*, s. 303; *Katechizm heidelberski*, s. 75).

²⁴² „Darümb tobt und wütet er [der Teuffel] als ein zorniger feind mit aller seiner macht und krafft, hendet an sich alles was unter yhm ist, darzu nympft er zu hülfte die welt und unser eigen fleisch. Denn unser fleisch ist an yhm selbs faul und zum bösen geneigt, ob wir gleich Gottes wort angenommen haben und gleuben. Die welt aber ist arg und böse” (WA 30, 202, 17-22). Podobnie czytamy u Franciszka: „Patrzcie, ślepcy, zawiedzeni przez waszych nieprzyjaciół: przez ciało, świat i szatana, bo ciało słodko jest grzeszyć, a gorzko jest służyć Bogu” (1LW 2, 11).

²⁴³ „Solch gebete sol nu ytzt unser schutz und wehre sein, die zu rüch schlage und niddelge alles was der Teuffel, Bisschove, Tyrannen und ketzer widder unser Euangelion vermügen” (WA 30, 203, 17-22).

musi mieć jasną świadomość obecności w swoim życiu krzyża i być gotowym do złożenia ofiary ze wszystkiego, co posiada²⁴⁴. Krzyż to jeden z głównych tematów teologii doktora Marcina²⁴⁵. Podobnie jak poprzednio, także i w komentarzu do trzeciej prośby, Reformator wskazuje na moc Bożą, która determinuje obiektywną realizację tego błagania. Wyraża jednak pragnienie, aby wola Boża działała się również wśród nas²⁴⁶.

Trzy pierwsze prośby wzajemnie się przenikają²⁴⁷ i, choć są skierowane ku Bogu, mają dla nas praktyczne konsekwencje²⁴⁸. Prezentowane komentarze wykazują, że modlitwa o uświęcenie Imienia, nadejście Królestwa i wypełnienie woli Bożej oczyszczają nasze pragnienia i prowadzą do prawdziwej dojrzałości chrze-

²⁴⁴ „Denn wo Gottes wort gepredigt, angenomen odder geGLEUBT wird und frucht schaffet, da sol das liebe heilige creutz auch nicht ausen bleiben. Und dencke nur niemand, das er fride haben werde, sondern hynan setzen müsse was er auff erden hat, gut, ehre, haus und hoff, weib und kind, leib und leben” (WA 30, 202, 29-33). Luter ukazuje ofiarniczy charakter modlitwy w komentarzu do trzeciej prośby: „What sacrifices, then, are we to offer? Ourselves, and all that we have, with constant prayer, as we say «Thy will be done on earth as it is in heaven». With this we are to yield ourselves to the will of God, that he may make of us what he will, according to his own pleasure” (cyt. za *The Encyclopedia of the Lutheran Church*, vol. II, red. J. Bodensieck, Philadelphia 1965, s. 1322).

²⁴⁵ Tak o tajemnicy krzyża w kontekście komentarza Lutera do trzeciej prośby pisze ks. Oskar Michejda: „Prośba trzecia, którą wkłada w nasze usta i serca Pan, nie jest zaiste łatwą prośbą [...] Odczuł to każdy, któremu trzeba było się wyrzec tego, co miał najdroższego, odczuł to każdy, który się nie umiał wyrzec nie namiętności, ale miłości. A jednak może właśnie wtedy okazuje się szczyt naszej wiary, gdy tak ufamy Bogu, że choć we łzach, to jednak w pokorze oddajemy to, co mamy najdroższego, oddajemy może najpierw z bolesnym wahaniami się, potem jednak z cichym poddaniem się, gdy i nasze religijne życie przechodzi przez te dwa stopnie rozwoju, pierwszy: Ojcze mój, jeśli można, niech mnie ten kielich minie, a drugi: Nie jako ja chcę, ale jako Ty chcesz, bo ufamy, że nawet, gdy wiesz nas przez dolinę cienia śmierci, wiesz nas jednak w krainę pokoju [...]” (*Modlitwa*, s. 48).

²⁴⁶ „Gottes guter und gnediger wille geschicht wol on unser gebet, Aber wir bitten ynn diesem gebet, das er auch bey uns geschehe” (WA 30, 302, 9-12).

²⁴⁷ Bogdan. Ojcze nasz s. 122.

²⁴⁸ „Sihe also haben wir auff's einfeltigste ynn diesen dreyen stücken die not, so Gotte selbs betrifft, doch alles umb unsern willen, denn es gilt allein uns was wir bitten, nemlich also, wie gesagt, das auch ynn uns geschehe, das sonst ausser uns geschehen mus” (WA 30, 203, 6-9).

ścijańskiej²⁴⁹. Pozwalają także sądzić, że obaj Autorzy oczekują na pełną realizację tych prośb w wieczności.

2.5. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj

Interpretacja czwartej prośby Modlitwy Pańskiej przybierała różne formy w literaturze teologicznej już od czasów starożytności chrześcijańskiej. Na odmiennosc poglądów w wyjaśnianiu wyrażenia „chleba powszedniego” miały niewątpliwie wpływ trudności w przekładzie greckiego słowa *epiousios*. Nie występuje ono w żadnym innym miejscu w Nowym Testamencie ani w całej Septuagincie²⁵⁰. Nie stosuje się go w grece klasycznej ani w języku ludowym²⁵¹. W najstarszych łacińskich europejskich przekładach (Itala) wyraz ten tłumaczy się jako „powszedni”, „codzienny” („quotidianus”). Św. Hieronim w Wulgacie (V w.) nadał mu nową konotację przez przekład „ponadmaterialny” („supersubstantialis”)²⁵². Liczne komentarze oscyływały wokół tych znaczeń i często przyjmowały kilka różnych rozwiązań²⁵³. Św. Franciszek i doktor Marcin są zwolennikami odmiennych kierunków w interpretacji czwartej prośby.

²⁴⁹ Por. J. Shea, *An Experience named Spirit*, Chicago-Illinois 1983, s. 228.

²⁵⁰ A. Gasparino, *Ojciec nasz. Rozmowy z młodzieżą*, Warszawa 1989, s. 29.

²⁵¹ Van den Bussche, *Understanding*, s. 113.

²⁵² Gasparino, *Ojciec nasz*, s. 30.

²⁵³ Np.: „W kolejnych słowach modlitwy prosimy: «Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj». Można to rozumieć w sensie duchowym i dosłownym, ponieważ i jedno, i drugie rozumienie, zgodnie z Bożym zamysłem, służy zbawieniu” (Św. Cyprian, *O Modlitwie*, s. 78); „Możemy przytoczone słowa rozumieć jako prośbę o środki konieczne do utrzymania ciała, przez chleb bowiem określamy wszystko, co jest konieczne do życia. Wolno również utożsamiać ów powszedni chleb z tym, który otrzymacie z ołtarza” (Św. Augustyn, *Mowa*, 59, s. 94); „Unde nota, quod quintuplex panis hic petitur. Primus est alimonia praesentis vitae [...] Secundus est intelligentia sacrae Scripturae [...] Tertius panis est Sacramentum Eucharistiae [...] Quartus est adiutorium gratiae [...] Quintus est obsequium obedientiae” (*S. Bonaventurae in Oracionem Dominicam expositio secunda*, w: *Doctorum*, s. 156-157).

Biedaczyna wyjaśnia ją w sposób personalny i eucharystyczny²⁵⁴. Chlebem jest Jezus²⁵⁵. Taki charakter modlitwy Świętego tym bardziej zastanawia i urzeka, że wraz ze swymi braćmi doświadczał on często głodu, ciężkiej pracy, braku stabilizacji i nieraz zmuszony był do uciekania się do „stołu Pańskiego”. Prośba o Jezusa, która wznosi się ponad naturalną konieczność i uzasadnione potrzeby utrzymania²⁵⁶, daje wyobrażenie o wielkości pragnienia Franciszka, aby być blisko Pana²⁵⁷. Poverello okazywał ogromną cześć i szacunek dla tajemnicy Eucharystii²⁵⁸. W *Wykładzie* przez zestawienie jej z chlebem powszednim podkreśla się jej wartość jako codziennego pokarmu dla duszy²⁵⁹. W Eucharystii Franciszek dostrzega niezwykły dar miłości oraz stałą obecność misterium Chrystusa²⁶⁰. Biedaczyna wyczuwa sens „pamiętki Pana”²⁶¹, którego zbawcze czyny (*acta et passa Christi*) mają dzięki Wcieleniu charakter historyczny i wiecznotrwały, uobecniają się w sakramentach²⁶². Dopuszczeni jesteśmy przez to do tajemnic życia Chrystusa²⁶³. Franciszek zdaje się sugerować, że pełne mi-

²⁵⁴ Podobnie komentuje Tertulian: „[...] słowa «chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj» winniśmy rozumieć raczej duchowo. Chrystus bowiem jest naszym chlebem, ponieważ życie to Chrystus i życie to chleb” (*O Modlitwie*, s. 40); Orygenes: „Niekórzy sądzą, że chodzi tu o prośbę o chleb materialny. Należy odrzucić ich błąd i przedstawić prawdę o chlebie «ponadsubstancjalnym»” (*O Modlitwie*, s. 188).

²⁵⁵ „Panem nostrum quotidianum: dilectum filium tuum, Dominum nostrum Jesum Christum” (ExpPat 6). Por. J 6, 35.

²⁵⁶ Lehmann, *Francesco*, s. 208.

²⁵⁷ „Bracia, którzy z nim [Franciszkiem] przebywali, wiedzą, jak codziennie i stale głosił Jezusa, jak słodko i rozkosznie rozprawiał o Nim, jak łagodnie i z pełną miłością rozmawiał na Jego temat [...] Zaprawdę bardzo dużo miał wspólnego z Jezusem. Jezusa nosił w sercu, Jezusa na ustach, Jezusa w uszach, Jezusa w oczach, Jezusa na rękach, Jezusa w całym ciele” (1C 115).

²⁵⁸ Por. LZ 12; 19. P. Anzulewicz, *Spiritualità dei francescani conventuali. Dimensione storica*, w: *Impegno ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi (1209-1997)*, red. F. Costa, Roma 1998, s. 403.

²⁵⁹ Lehmann, *Francesco*, s. 209. Por. Np 1, 17-22.

²⁶⁰ „[...] da nobis hodie: in memoriam et intelligentiam et reverentiam amoris, quem ad nos habuit et eorum, quae pro nobis dixit, fecit et sustulit” (ExpPat 6).

²⁶¹ Barsotti, *La prière*, s. 98.

²⁶² Napiórkowski, *Z Chrystusem*, s. 59-60. W Artykułach szmalkaldzkich Luter także uznaje „pamiętkę Pana” jako znak „zbawczo pełny, zbawczo bogaty i zbawczo nośny” (Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 134).

²⁶³ LG 7.

łości „wydarzenie” Jezusa można pojąć i uczcić daleko bardziej w liturgicznej celebracji niż przez analityczny dyskurs. Aby zrozumieć tajemnicę, trzeba pozwolić się jej porwać²⁶⁴. Poverello nie ogranicza się wyłącznie do retrospektywnego i obiektywnego ujęcia misterium Eucharystii, lecz zwraca uwagę na jej aktualne w każdym czasie znaczenie „dla nas” (*ad nos, pro nobis*)²⁶⁵. Święty w omawianym fragmencie *Parafrazy* świadczy ponadto o swym przywiązaniu i miłości do męki Pana i Jego Ewangelii²⁶⁶, którą nakazywał czcić podobnie jak Sakrament Ołtarza²⁶⁷.

Komentarze Lutra do czwartej prośby łączą w sobie elementy materialne i duchowe²⁶⁸. W ten sposób doktor Marcin bliższy jest niż św. Franciszek biblijnego znaczenia „chleba” obejmującego oprócz sensu wyrazowego wszelki pokarm dla ciała niezbędny do utrzymania się przy życiu²⁶⁹. Reformator wymienia szereg materialnych dóbr, które identyfikuje z prośbą o chleb. Należą do nich m.in. „pokarm, napój, odzienie, obuwie, dom, gospodarstwo, rola, bydło, pieniądze, mienie, pobożne małżeństwo, pobożne dzieci, pobożni domownicy”²⁷⁰. Luter nie ogranicza się jednak wyłącz-

²⁶⁴ Lehmann, *Francesco*, s. 211.

²⁶⁵ Tamże, s. 213. Por. Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 36-37.

²⁶⁶ Lehmann, *Francesco*, s. 212.

²⁶⁷ 1LD 1-7. 11-12; 1LK 2-5; LZ 34-37.

²⁶⁸ Luter w interpretacji czwartej prośby Modlitwy Pańskiej przeszedł znaczną ewolucję (Carmignac, *Recherches*, s. 166-170). W 1519 r. jego komentarze ujmują „chleb” w kategoriach nadprzyrodzonych, np.: „Nous ne demandons pas principalement le pain ordinaire que les païens mangent eux aussi et que Dieu, sans qu'on le lui demande, donne à tous les hommes, mais au contraire notre pain, à nous qui sommes enfants du Père céleste; c'est pourquoi non pas comme d'un père terrestre, mais comme d'un père céleste, spirituel, non pas un pain terrestre, mais un pain céleste, spirituel, qui est nôtre et qui nous est approprié et nécessaire, à nous, enfants célestes...” (tamże, s. 166). W 1523 r. zaczyna przywiązywać taką samą wagę do interpretacji doczesnej: „Il y a un pain corporel et un pain spirituel, car on peut demander tous les biens à celui qui nourrit non seulement l'âme, mais aussi le corps” (tamże, s. 168). W 1526 r. pojawia się komentarz o raczej doczesnym znaczeniu: „Que (Dieu) veuille aussi nous donner notre pain quotidien, nous garder du désir et du souci de la nourriture, et nous donner cette confiance en lui qu'il pourvoira à tous nos besoins” (tamże, s. 168-169). Od października 1528 r. nie ujmuje więcej czwartej prośby w sensie nadprzyrodzonym, ale nie podważa takiej interpretacji (tamże, s. 169-170).

²⁶⁹ *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 148.

²⁷⁰ WA 30, 304, 10-13.

nie do materialnych potrzeb, lecz prosi również o pokój, bezpieczeństwo, o właściwe usposobienie ducha w relacjach rodzinnych, sąsiedzkich i obywatelskich²⁷¹. Prosi on zatem „i o pokarm, i o nową jakość życia”²⁷². Wśród doczesnych spraw przyznaje on szczególnie ważną rolę odpowiedzialnej, uczciwej i pobożnej władzy świeckiej²⁷³. Jej chciał powierzyć troskę o odnowę religijną, do której władza kościelna okazywała się często niezdolna²⁷⁴. W *Dużym katechizmie* Doktor z Wittenbergi porusza problem niesprawiedliwości w życiu społeczno-gospodarczym, gdzie słusznie upatruje źródło licznych cierpień i konfliktów. Potępia zatem wyzysk, lichwę, fałszowanie pieniędzy i drożyznę, które są powodem ludzkiej nędzy²⁷⁵. Zamiast ideału ubóstwa Luter zaleca właściwe i zgodne z duchem *Kazania na Górze* używanie dóbr doczesnych²⁷⁶. Prosi o obronę przed głodem bogactwa, chciwością, nałogami, nieefektywną pracą, naruszającym godność człowieka

²⁷¹ „Und das wirs kürztlich fassen, so wil diese bitte mit eingeschlossen haben alles was zu diesem gantzen leben ynn der welt gehöret, weil wir allein umb des willen das tegliche brod haben müssen. Nu gehöret nicht allein zum leben, das unser leib sein futter und decke und andere notdurfft habe, sondern auch das wir unter den leuten, mit welchem wir leben und umbgehen ynn teglichem handel und wandel und allerley wesen, mit ruge und friede hynkomen, Summa alles was beide, heusslich und nachbarlich odder bürgerlich wesen und regiment belanget” (WA 30, 204, 10-21).

²⁷² J. Kozieł, *Modlitwa Pańska cz. V*, „Zwiastun” 33: 1993, nr 6, s. 9.

²⁷³ „Und ist wol das aller nötigste, fur weltliche öbergkeit und regiment zubitten, als durch welchs uns Gott allermeist unser teglich brod und alle gemach dieses lebens erhelt. Denn ob wir gleich aller güter von Gott die fülle haben uberkomen, so können wir doch des selben keins behalten noch sicher und frölich brauchen, wo er uns nicht ein bestendig fridlich regiment gebe” (WA 30, 204, 23-28). Tego samego zdania jest Melanchton: „Grant us our nourishment, give us temporal peace through diligent God-fearing authority; grant us refuge and protection, happiness and prosperity in government, good morality among our youth, and well-being in all things in this life” (cyt. za Manschreck, *Melanchton*, s. 303).

²⁷⁴ Todd, *Marcin Luter*, s. 234-235. Swe nadzieje wobec świeckiej zwierzchności Reformator wyraził w słowach: „Ufam, że uda mi się pouczyć władze świeckie tak, że pozostaną chrześcijańskie i że Chrystus będzie ich Panem, i że z drugiej strony nie trzeba będzie ze względu na nie zmieniać przykazań Chrystusowych w «porady»” (tamże, s. 235-236).

²⁷⁵ WA 30, 206, 3-6.

²⁷⁶ Beyschlag, *Die Bergpredigt*, s. 224.

wykorzystaniem wolnego czasu i możliwości twórczych²⁷⁷. Luter zdaje się także dostrzegać wspólnotowy charakter czwartej prośby, w której modlimy się o potrzeby nas wszystkich, uznajemy naszą wzajemną zależność, przewycięzamy podziały i uprzedzenia oraz wstawiamy się za całą ludzkością²⁷⁸. Sprawcą wszelkiego rodzaju nieszczęść jest największy nieprzyjaciel człowieka – diabeł, który rujnuje doczesny porządek i sprzeciwia się woli Bożej²⁷⁹.

Jako człowiek głęboko religijny (*homo religiosus*)²⁸⁰ Reformator nosił w sobie mocne przekonanie, że wszystko, czym dysponujemy, nasze usposobienie i środowisko, w którym żyjemy, jest darem Boga i świadectwem Jego dobroci²⁸¹. Miłość i hojność Pana jest bezwarunkowa i ogarnia dobrych i złych²⁸². Dlatego Luter

²⁷⁷ Por. H. Czembor, *Ojciec nasz... Rozmyślenia*, Warszawa 1991, s. 39; Jan Paweł II, *Stworzeni do miłości I*, Warszawa 1991, s. 52.

²⁷⁸ Por. Michejda, *Modlitwa*, s. 57; P. Mendroch, *Chleb powszedni*, „Zwiastun” 23: 1983, s. 258.

²⁷⁹ „Fürnemlich aber ist dis gebete auch gestellet widder unserm höchsten feind den Teuffel. Denn das ist alle sein Syn und begere, solchs alles was wir von Gott haben, zu nemen odder hyndern. Und lesset yhm nicht genügen, das er das geistliche regiment hyndere und zustöre, damit das er die seelen durch seine lügen verfüret und unter sein gewalt bringet, Sondern weret und hyndert auch, das kein regiment noch erbarlich und friedlich wesen auff erden bestehe” (WA 30, 205, 21-27).

²⁸⁰ Taką opinię wyrażają m. in. tacy katolicy badacze jak Lorz, Hessen, Congar; zob. S. C. Napiórkowski, *W poszukiwaniu autentycznego obrazu Lutra*, AK 101: 1983, s. 462-464; *Lutero visto dai cattolici ieri e oggi*, Civ.Catt. 134: 1983, z. 4, s. 521-538. U św. Augustyna znajdujemy słowa uznania dla przeciwników, których poglądy teologiczne przychodziło mu nierzadko zwalczać: „No penséis, hermanos, que pudieron surgir las herejías por obra de algunas almas pequeñas. Sólo hombres grandes crearon las herejías” (cyt. za Álvarez Gómez, *Martin*, s. 105). Biskup z Hippony jest także zdania, że świadectwo prawdziwej wiary można spotkać również poza widzialnymi granicami Kościoła: „Permite también con frecuencia la Divina Providencia que hombres buenos sean fuera de la Congregación cristiana por una tempestuosa oposición de hombres demasiado carnales (tamże, s. 107).

²⁸¹ Michejda, *Modlitwa*, s. 55. Tę samą wiarę wyraża Katechizm heidelberski: „«Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj», to znaczy: zechciej nas zaopatrywać we wszystko, co konieczne do życia, abyśmy dzięki temu poznali, że jedynym źródłem wszelkiego dobra Ty jesteś [...]” (s. 75-76) oraz Bonhöffer: „The disciples realize that while it is a fruit of the earth, bread really comes down from above as the gift of God alone” (Bonhöffer, *The Cost*, s. 185).

²⁸² „Sihe, Also wil uns Gott anzeigen, wie er sich alle unser not annympt und so treulich auch fur unser zeitliche narung sorget; und wiewohl er solchs

pragnie w nas wzbudzić świadomość zależności od Boga²⁸³ i zaufanie do Jego Opatrzności, która jednak wymaga od nas zaangażowania i współpracy²⁸⁴.

Wydaje się, że dzięki różnicom w interpretacji „chleba powszedniego” zachodzącym między św. Franciszkiem a Marcinem Lutrem obaj Autorzy doskonale się uzupełniają i przyczyniają się do głębszego rozumienia czwartej prośby.

2.6. I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom

Dosłowny przekaz biblijny piątej prośby Modlitwy Pańskiej u św. Mateusza sugeruje interpretację winy (gr. *ofeilhma*) jako pieniężnego długu. Dopuszcza jednak również egzegezę w sensie religijnym jako wykroczenie przeciw Bogu, grzech²⁸⁵. To ostatnie znaczenie jest powszechnie przyjęte w Kościele²⁸⁶ i wydaje się, że zarówno św. Franciszek, jak i Marcin Luter przyjmują je bez oporów.

Obaj Autorzy silnie przeżywali swą grzeszność. U Franciszka nieustanna świadomość winy wobec Boga i ludzi²⁸⁷ przeplatała

reichlich gibt und erhelt auch den Gottlosen und buben, doch wil er, das wir darumb bitten, auff das wir erkennen, das wirs von seiner hand empfaen, und darynne sein veterliche güte gegen uns spüren” (WA 30, 205, 34-206, 1).

²⁸³ Św. Augustyn tak przekonuje: „Kiedy mówisz: Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj, wyjawiasz, żeś żebrak Boży. Lecz nie wstydz się, bo każdy, choćby był bogaty na ziemi, wobec Boga jest żebrakiem. Niech stanie żebrak przed domem bogacza, a bogacz niech stanie przed domem wielkiego bogacza” (*Mowa 56*, w: *Modlitwa*, s. 60).

²⁸⁴ O Bożej Opatrzności w kontekście czwartej prośby zob. Guardini, *The Lord's*, s. 71-77.

²⁸⁵ Van den Bussche, *Understanding*, s. 119-120. Użycie terminu oznaczającego dług miało podkreślić osobistą odpowiedzialność człowieka za konkretny grzech (tamże).

²⁸⁶ Spośród wielu komentarzy niech za przykład służy wyjaśnienie św. Augustyna: „Następuje prośba piąta: I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili. Jasne jest, że winami są tu grzechy [...] nie o pieniądzach wprawdzie mowa, ale o wszelkich przewinieniach, jakie ktoś przeciw nam popełnia, a więc przez to i o pieniądzach” (*O Kazaniu*, s. 42-43).

²⁸⁷ „I bądźmy mocno przekonani, że naszą własnością są tylko wady i grzechy” (1Reg 17, 7).

się z doskonałą skruchą i radością z uzyskania przebaczenia²⁸⁸. U Lutra poczucie własnej grzeszności przybierało niekiedy postać bolesnej tortury. Może dlatego całe przesłanie Ewangelii sprowadzał do usprawiedliwienia²⁸⁹. Mimo to Reformator, podobnie jak Poverello, traktuje doświadczenie swej słabości jako źródło pokory i radości²⁹⁰. Obaj Autorzy dostrzegają powszechny zasięg grzechu²⁹¹, który jest nie tyle przekroczeniem abstrakcyjnego moralnego prawa, co naruszeniem wewnętrznego, zapodmiotowanego w człowieku ładu zorientowanego na dzielenie się miłością. Przez zerwanie więzi z Bogiem i bliźnimi człowiek skazuje się na alienację, ucieka od wolności i pogrąża się w iluzji²⁹². W omawianych komentarzach ani św. Franciszek, ani Luter nie stosują rozróżnienia na winę i karę²⁹³.

Biedaczyna powierza moc odpuszczania grzechów Bożemu miłosierdziu, którego nie da się wyrazić słowami. Odwołuje się przy tym do niezwykłego przejawu Bożej życzliwości, jakim była

²⁸⁸ E. Kołodziej, *Odwrócić się od zła, w: Jego śladami. Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, red. J. R. Bar, Warszawa 1988, s. 157-158. „W gorzkości swej duszy powracał myślą do lat źle przeżytych, często powtarzając te słowa: «Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu». Wtem uczuł, że wewnątrz jego serca zalewa jakaś niewymowna radość i największa słodycz” (1C 26).

²⁸⁹ J. Lortz, *Nieznany święty Franciszek z Asyżu*, w: J. Lortz, W. Nigg, *Święty z Asyżu*, Warszawa 1979, s. 41.

²⁹⁰ „Denn er [Gott] hat yhm fürbehalten das vorteil: ob yemand wölte auff seine frömkeit bochen und andere verachten, das er sich selbs ansehe und dis gebete fur augen stelle, so wird er finden, das er eben so from ist als die andern, und müssen alle fur Gott die feddern niedderschlagen und fro werden, das wir zu der vergebung komen” (WA 30, 207, 8-12). Podobną myśl znajdujemy u św. Cypriana: „Jakże konieczne, opatrnościowe i zbawienne okazuje się uświadomienie nam, że jesteśmy grzesznikami, którzy muszą modlić się ze względu na własne grzechy, a błagając Boga o przebaczenie, przeprowadzać rachunek sumienia” (*O Modlitwie*, s. 83).

²⁹¹ „Dis stück trifft nu unser armes und elends leben an, welchs ob wir gleich Gottes wort haben, glauben, seinen willen thuen und leiden und uns von Gottes gabe und segen nehren, gehet es doch on sunde nicht abe” (WA 30, 206, 12-14). „I miejmy w pogardzie i ponizeniu nasze ciała, bo wszyscy z własnej winy jesteśmy nędzni i zepsuci” (2LW 46). Por. J 1, 8; Rz 3, 10.

²⁹² Por. Guardini, *The Lord's*, s. 84-85.

²⁹³ Tak precyzuje św. Tomasz z Aquinu: „[...] trzeba wiedzieć, że w grzechu są dwa elementy: wina, która obraża Boga i kara, którą jesteśmy winni za winę” (*Wykład pacierza*, Poznań 1987, s. 83). Por. BF VII 495, 504.

misja i męka Pana Jezusa²⁹⁴. Miłość Ojca i cierpienie Syna są według Franciszka podstawowymi przyczynami uzyskania przez nas przebaczenia²⁹⁵. Zgodnie ze zwyczajem średniowiecznej teologii Święty przyznaje także udział w odpuszczaniu grzechów zasługom i wstawiennictwu Najświętszej Maryi Panny i świętych²⁹⁶. Jest to świadectwem jego głębokiej wiary w tajemnicę świętych obcowania i komunii łączącej Kościół niebieski i ziemski²⁹⁷. Zawsze jednak uznawał prymat i suwerenność Boga w akcie przebaczenia.

Luter przyjmował wprawdzie wstawiennictwo Maryi²⁹⁸ i świętych, ale ostro występował przeciw zwracaniu się o pomoc do nich zamiast do Boga. Wprawiało go w oburzenie praktyczne zrównanie ich z Chrystusem²⁹⁹. Kult świętych obok teorii dobrych uczynków i odpustów jawił mu się jako kwestionowanie doskonałego pośrednictwa Chrystusa³⁰⁰. Dlatego też w komentarzach

²⁹⁴ „Et dimitte nobis debita nostra: per tuam misericordiam ineffabilem, per passionis dilecti Filii tui virtutem [...] (ExpPat 7). Pośrednictwo Chrystusa w dziele usprawiedliwienia Luter określa w AS jako „pierwszy i główny artykuł”, opisuje je także w *Małym i Dużym katechizmie* (Napiórkowski, *Solus*, s. 70-71). Odwołuje się do niego w innym komentarzu do piątej prośby: „Mark not how good or evil we be, but vouchsafe to us thy unmerited mercy through Jesus Christ, thy dear Son” (cyt. za Bainton, *Here*, s. 358). Tą samą ideę znajdujemy w objaśnieniu tej prośby u Melanchtona: „This petition indicates that faith should be in all prayer, faith which believes that we have forgiveness of sins through Christ, which lays hold on Christ as our High Priest and Mediator. Thus we know that we have an entrance to the Father through him, and that for his sake we will be heard” (cyt. za Manschreck, *Melanchton*, s. 303-304) oraz w *Katechizmie heidelberskim*: „[...] zechciej nam, biednym grzesznikom, nie pamiętać ze względu na krew Jezusa Chrystusa naszych win i zła” (s. 76). Por. Mt 26, 28; 1J 1, 7; Rz 3, 25.

²⁹⁵ Lehmann, *Francesco*, s. 213-214.

²⁹⁶ „[...] et per beatissimae Virginis et omnium electorum tuorum merita et intercessionem” (ExpPat 7). Podobną wiarę wyraża w słowach: „Dlatego spowiadam się ze wszystkich moich grzechów Panu Bogu Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, Błogosławionej Maryi zawsze Dziewicy i wszystkim Świętym w niebie i na ziemi, bratu H., ministrowi naszego zakonu jako mojemu czcigodnemu panu, i kapłanom naszego zakonu, i wszystkim innym moim braciom umiłowanym” (LZ 38).

²⁹⁷ Lehmann, *Francesco*, s. 214.

²⁹⁸ Jest on autorem komentarza do *Magnificat*.

²⁹⁹ Napiórkowski, *Solus*, s. 21, 25.

³⁰⁰ Por. tamże, s. 40.

do piątej prośby w obu katechizmach brak odwoływania się do pośrednictwa Maryi i świętych. Znajdujemy tam natomiast ślady reformacyjnej nauki o zupełnej darmości usprawiedliwienia³⁰¹, która wymierzona jest przeciwko średniowiecznym poglądom o zasługach uzyskiwanych dzięki dobrym uczynom³⁰². Całą nadzieję na uwolnienie od dręczącego Lutra problemu usprawiedliwienia pokłada on w darmowej łasce Boga, który udziela przebaczenia przez samą wiarę. Zewnętrzne akty nie zasługują łaski, lecz są prostą konsekwencją wiary³⁰³. Bezwarunkowe zbawienie udzielone człowiekowi sprawia, że zawsze jest on zarazem sprawiedliwym i grzesznikiem („*simul iustus et peccator*”)³⁰⁴. Luter jest przekonany, że Bóg chce okazać nam miłosierdzie i napęłnić pokojem nasze sumienia³⁰⁵. Pan odpuszcza nam grzechy nawet bez naszej prośby, lecz pragnie, abyśmy to przebaczenie poznali i przyjęli³⁰⁶.

³⁰¹ „Wir bitten ynn diesem gebet, das der Vater ym hymel nicht ansehen wolt unser sünde, und umb der selbigen willen solche bitte nicht versagen, denn wir sind der keines werd, das wir bitten, habens auch nicht verdienet, sonder er wolts uns alles aus gnaden geben” (WA 30, 305, 19-26).

³⁰² Napiórkowski, *Solus*, s. 61. Doktrynę o usprawiedliwieniu zwięźle ujął Melancthon w CA słowami: *gratis, propter Christum, per fidem* (tamże).

³⁰³ Todd, *Reformacja*, s. 138-139. W przedmowie do komentarza do *Listu do Galatów* Luter pisze: „[...] porzucam wszelkie uczynkowe usprawiedliwienie się w obliczu mego własnego prawa i w obliczu prawa Bożego i wyznaję tylko owo bierno usprawiedliwienie [w odróżnieniu od czynnego przez uczynki – D. W.], którym jest usprawiedliwienie przez łaskę, miłosierdzie i przebaczenie grzechów. Jest to jednym słowem usprawiedliwienie przez Chrystusa i przez Ducha Świętego. Nie zdobywamy go, lecz poddajemy mu się, nie posiadamy go, lecz otrzymujemy je jako dar. Bóg Ojciec daje nam je z własnej woli przez Jezusa Chrystusa (tamże, s. 138).

³⁰⁴ Chaunu, *Czas reform*, s. 354. Na temat formuły „*simul iustus et peccator*” u Lutra zob. G. Iammarrone, *L'antropologia teologica di Lutero nei sermoni tenuti prima della controversia sulle indulgenze*, MF 76: 1976, s. 70-83.

³⁰⁵ „So ist nu die meinung dieser bitte, das Gott nicht wolt unser sünde ansehen und fürhalten was wir teglich verdienen, sondern mit gnaden gegen uns handeln und vergeben, wie er verheissen hat und also ein frölich und unverzagt gewissen geben fur yhm zu stehen und zu bitten” (WA 30, 207, 16-19). Tauler mówi obrazowo: „Bóg jest bardziej skłonny do przebaczenia, aniżeli olbrzymi piec do spalenia kilku plew czy pakuł rzuconych w jego płomienie” (cyt. za Bogdan, *Ojczce nasz*, s. 154).

³⁰⁶ „Darümb ist hie abermal grosse not zu bitten und ruffen: Lieber vater, verlasse uns unsere schuld. Nicht das er auch on und vor unserm bitten nicht die

Modlitwa Pańska wprowadza ścisłą zależność między doświadczeniem miłosierdzia Boga a przebaczeniem naszym winowajcom³⁰⁷. W opinii św. Franciszka i Marcina Lutra odpuszczenie win naszym bliźnim wydaje się być warunkiem pewności darowania nam grzechów przez Boga³⁰⁸.

Biedaczyna ma jednak świadomość naszej słabości i złożoności międzyludzkich stosunków i nie stawia tego warunku w formie kategorycznej. Domaga się jednak modlitwy o dyspozycję do przebaczenia³⁰⁹. Franciszek nie ogranicza się w objaśnieniu piątej prośby wyłącznie do wezwania o darowanie win naszym bliźnim, lecz kieruje do Boga pokorną prośbę Boga o największą miłość – miłość nieprzyjaciół. Pragnie za nich gorąco się modlić i powstrzymać się od wszelkiej próby odwetu i zemsty³¹⁰. Nie dba o swe własne bezpieczeństwo, lecz troszczy się o zbawienie nieprzyjaciół³¹¹. Biedaczyna żarliwie prosi, aby ze względu na Pana

sunde vergebe [...] es ist aber darumb zu thuen, das wir solche vergebung erkennen und annemen" (WA 30, 206, 22-31).

³⁰⁷ A.-M. Carré, *Ojciec nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, Warszawa 1975, s. 103-105. Por. Mt 6, 14; 18, 23-35; Mk 11, 25.

³⁰⁸ Lehmann, *Francesco*, s. 214. „Er [Gott] hats verheissen, das wir sollen sicher sein, das uns alles vergeben und geschenckt sey, doch so fern das wir auch unserm nehisten vergeben" (WA 30, 207, 25-27). Podobnie postrzega ten związek św. Bonawentura: „Non ergo, fratres carissimi, contristemur, si nos offendunt homines, si nobis affligunt, rapiunt et arripiunt nostra; sed in eis, quantum est in nobis, exultemus, et gaudeamus; imo affectemus et cupiamus, quia dimittendo ea proximis, allegare poterimus remissionem debiti nostri" (*S. Bonaventurae in Orationem Dominicam expositio quinta*, s. 184).

³⁰⁹ „Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris: et quod non plene dimittimus, tu, Domine, fac nos plene dimittere [...]" (ExpPat 8). Luter w innym komentarzu podaje analogiczne zastrzeżenie: „And if anyone here feels that he cannot forgive, let him pray for grace that he may" (cyt. za Bainton, *Here*, s. 358).

³¹⁰ „[...] ut inimicos propter te veraciter diligamus et pro eis apud te devote intercedamus, nulli malum pro malo reddentes [...]" (ExpPat 8). Luter także pięknie wyjaśnia tę prośbę wnosząc się na wyżyny miłości: „Forgive also all our enemies and all who have hurt and done us wrong as we also forgive them from our hearts, for they do themselves the greatest wrong in that they kindle thee against them. But we are not helped by their loss and would much rather that they be blessed" (cyt. za Bainton, *Here*, s. 358); „Vi lovar att vi som fått syndernas förlåtelse, som vi bett om, också hjärtligt skall förlåta och gärna göra gott mot dem som gör oss ont" (*Luthers Lilla Katekes*, red. P.-O. Sjögren, L. Widig, b. m. 1983, s. 111). Por. także Rz 12, 17.

³¹¹ Lehmann, *Francesco*, s. 216.

mógł być wszystkim ludziom we wszelkich sprawach użytecznym³¹². Właśnie pokorna modlitwa o miłość tak silną, jaką pała sam Bóg jest głównym przesłaniem Franciszkowego *Wykładu*³¹³.

W komentarzu z *Dużego katechizmu* Luter przytacza słowa Ewangelii: „Odpuszczajcie, a dostacie odpuszczenia”³¹⁴ oraz „Bo jeśli odpuścicie ludziom ich przewinienia, odpuści i wam Ojciec wasz niebieski”³¹⁵. Nadaje im wartość znaku, którego działanie sprawia podobne skutki jak sakrament chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Słowa Ewangelii oczyszczają sumienie i prowadzą do *metanoi*³¹⁶.

Święty Franciszek i doktor Marcin wyrażają w swych komentarzach do piątej prośby solidarność z grzesznikami i przyznają się do jedności z nimi³¹⁷. Wydaje się także, że ich usilna modlitwa o pojednanie ogarnia wszystkich ludzi, szczególnie obciążonych brzemieniem winy, a nawet zuchwale urągającym Bogu³¹⁸.

2.7. I nie wódź nas na pokuszenie

Grecki tekst szóstej prośby Modlitwy Pańskiej pozwala domyślać się, że oryginalnym językiem, w jakim została ona przekazana przez Pana Jezusa, był hebrajski lub aramejski³¹⁹. Przypuszcza się, że wersja grecka nie jest zbyt dokładnym przekładem³²⁰ i frazę tę należy raczej tłumaczyć: „Spraw, byśmy nie wchodzili...” lub: „Ustrzeż nas od...” pokusy³²¹.

³¹² „[...] et in omnibus in te prodesse studeamus” (ExpPat 8).

³¹³ Barsotti, *La prière*, s. 100.

³¹⁴ Łk 6, 37.

³¹⁵ Mt 6, 14.

³¹⁶ „Denn wieviel die Tauffe und Sacrament, eusserlich zum zeichen gestellet, schaffen, soviel vermag auch dis zeichen, unser gewissen zu stercken und frölich zu machen, und ist fur andern eben darumb gestellet, das wirs alle stunden künden brauchen und uben, als das wir alle zeit bey uns haben” (WA 30, 208, 8-12). Na temat zależności między Ewangelią a absolucją w LC por. Napiórkowski, *Solus*, s. 143-144.

³¹⁷ Por. Michejda, *Ojciec nasz*, s. 66.

³¹⁸ Por. Lotz, *Interior*, s. 170.

³¹⁹ Brat John, *Ojciec nasz*, s. 59.

³²⁰ Gasparino, *Ojciec nasz*, s. 49.

³²¹ Brat John, *Ojciec nasz*, s. 60.

Luter dostrzega niebezpieczeństwo błędnej interpretacji tej prośby i podkreśla, że Bóg nie jest sprawcą pokusy³²². Bezwarunkowa miłość potwierdzona w dziele Wcielenia i Krzyża wyklucza wszelką zwodniczą manipulację człowiekiem z Jego strony³²³. Nie jesteśmy więc zwolnieni od odpowiedzialności za swe czyny³²⁴.

Biedaczyna i doktor Marcin zdają sobie sprawę z ludzkiej skłonności do złego i z realności grzechu³²⁵. Obaj są również zgodni, że pokusa rozumiana jako próba jakiejś cnoty³²⁶ ma charakter nieunikniony³²⁷. Sam Jezus doświadczał w swym życiu sytuacji pokusy³²⁸. Z jednej strony nie należy świadomie narażać siebie lub innych na niebezpieczeństwo upadku, z drugiej nie chodzi również o to, aby w imię uniknięcia trudności uciekać od odpowiedzialności i podejmowania decyzji lub zamknąć się w swoim świecie i być nieczułym na aktualne problemy³²⁹.

Zarówno Ojciec franciszkanizmu jak i Ojciec reformacji zwracają uwagę na różnorodność pokus. Franciszek dzieli je ze względu na jawność i czas trwania³³⁰. Luter przyjmuje za kryterium podziału ich pochodzenie i wymienia trzy źródła: ciało, świat i diabła³³¹.

³²² „Gott versucht zwar niemand, Aber wir bitten ynn diesem gebet, das uns Gott wolt behüten und erhalten” (WA 30, 306, 14-16). Por. Jk 1, 13.

³²³ J. Kozieł, *Modlitwa Pańska*, cz. VII, „Zwiastun” 33: 1993, nr 8, s. 8.

³²⁴ Michejda, *Ojciec nasz*, s. 76.

³²⁵ „[...] my z własnej winy jesteśmy cuchnący, nędzni i przeciwni dobru, skłonni i chętni do złego” (1Reg 22, 6); „Darzu: ob wir gleich vergebung und gut gewissen uberkomen haben und gantz los gesprochen sind, so ists doch mit dem leben so gethan, das einer heut stehet und morgen darvon fellet” (WA 30, 208, 17-20).

³²⁶ Św. Tomasz z Aquinu, *Wykład*, s. 85.

³²⁷ „Owce Pana poszły za nim w ucisku i prześladowaniu, w upokorzeniu i głodzie, w chorobie i doświadczeniu [„tentatione”], i we wszystkich innych trudnościach; i w zamian za to otrzymały od Pana życie wieczne” (Np 6, 2); „Denn versuchung und reitzunge kan niemand umbgehen, weil wir ym fleisch leben und den Teuffel umb uns haben, Und wird nicht anders draus, wir müssen anfechtung leiden, ia daryn sticken” (WA 30, 209, 24-26).

³²⁸ Mt 4, 1-11.

³²⁹ Grabska, *Pacierz*, s. 42-43.

³³⁰ „Et ne nos inducas in tentationem: occultam vel manifestam, subitam vel importunam” (ExpPat 9).

³³¹ Die versuchung aber oder (wie es unsere Sachssen von alters her nennen) bekörunge ist dreierley: des fleischs, der welt und des Teuffels” (WA 30, 208, 24-27). Ta sama klasyfikacja występuje u wielu komentatorów m. in. u Franciszka por. ILW 2, 11-12; a także Jk 1, 14; J 2, 16; 1P 5, 8.

Na pokusy ze strony ciała narażona jest szczególnie młodzież. Ich zgubnymi skutkami są m.in. lenistwo, obżarstwo, pożądanie, opilstwo, skapstwo, kłamstwo, wyzysk bliźniego³³². Reformator odwołuje się do związku między grzechem Adama a naszą skłonnością do zła³³³. Każdy człowiek partycypuje w grzesznym akcie ojca ludzkości. Dopiero zbawczy czyn Chrystusa – nowego Adama wyrywa nas ze stanu nieposłuszeństwa wobec Boga³³⁴. Luter nawiązuje przez to do Pawłowej idei odnowienia wszystkiego w Chrystusie³³⁵, która w starożytności została rozwinięta i pogłębiona przez św. Ireneusza w teorii rekapitulacji³³⁶. Świat – zdaniem Ojca reformacji – przez gorszące słowa i postępowanie wywołuje w nas gniew, nienawiść, zazdrość, niewierność, pychę i wygórowaną ambicję³³⁷. Diabeł natomiast w najbardziej przebiegły sposób atakuje nasze sumienie, aby odwieść nas od Boga, od prawdziwej wiary, nadziei i miłości, a zasiać wątpliwość i wzbudzić zarozumiałość³³⁸.

Franciszek przez zestawienie kontrastowych słów, a Luter przez wyliczenie źródeł pokus mają z pewnością na myśli prośbę, aby żadna pokusa nie doprowadziła nas do upadku. Ostrzegają nas zatem także przed pokusą zlekceważenia lub zgorzenia „słabością” krzyża, w którym Bóg wychodzi ku nam z darem miłości,

³³² WA 30, 208, 31-34. Mikołaj z Wilkowiecka tak pisze o pokusie ze strony ciała: „Ciało zwodzi nas przez podniecanie pożądliwości [...] [czyli] nieumiarkowanej miłości własnej, która odrywa nas od prostej drogi zbawienia i przyłudza do grzechu” (*Wykład*, s. 32).

³³³ „Denn ym fleisch wonen wir und tragen den alten Adam am Hals” (WA 30, 208, 28-29).

³³⁴ E. Szymanek TCHR, *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 355-356.

³³⁵ Por. Rz 5, 12-21.

³³⁶ J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 132-135.

³³⁷ WA 30, 209, 1-6. Abelard zwięźle dopowiada: „Świat [kusi nas] przez pomyślność i przeciwności. Przez pomyślność nas łudzi, przez przeciwności nas łamie” (*Pisma*, s. 621).

³³⁸ WA 30, 209, 7-12. Św. Tomasz tak przedstawia działanie szatana: „[Diabeł] najpierw nie skłania kuszonego do jakiegoś oczywistego zła, lecz do czegoś co ma pozory dobra, by na samym początku choć troszkę odstąpił od swego postanowienia, bo potem łatwo będzie doprowadzić go do grzechu, gdy już się nieco ugiął [...] Tak więc dwie rzeczy czyni szatan: zwodzi i zwiedzionych trzyma w grzechu” (*Wykład*, s. 86).

lecz nie narusza naszej wolności³³⁹. Wydaje się, że na szczególne rozterki i pokusy narażeni są ci, którzy mimo trudności szukają Boga gorącym sercem³⁴⁰. Obaj Autorzy nie mówią raczej o pokusie w znaczeniu próby, doświadczenia inicjowanego przez Boga³⁴¹, niemniej jednak zdają się dostrzegać pozytywną wartość pokusy, która umożliwia umocnienie się w dobru i zwiększa ufność wobec Pana³⁴².

Święty Franciszek jako obronę przed dręczącymi pokusami zalecał odmawianie *Ojcze nasz*³⁴³ oraz świadczenie o ogromie Bożej

³³⁹ Por. Lotz, *Interior*, s. 173; Guardini, *The Lord's*, s. 102-103.

³⁴⁰ Lehmann, *Francesco*, s. 218; „Fühlen müssen wir sie [Anfechtung] alle, wiewol nicht alle einerley, sondern etliche mehr und schwerer” (WA 30, 209, 29-30).

³⁴¹ Greckie słowo *peirasmoj* ma podwójne znaczenie: kuszenie do złego lub doświadczenie ze strony Boga (J. L. Kontkowski, *I nie wódź nas na pokuszenie*, w: Borowski, Kontkowski, Szymanek, *Ojcze nasz*, s. 82).

³⁴² „I cieszymy się raczej wtedy, gdy wpadamy w rozmaite pokusy, gdy znośimy na tym świecie dla życia wiecznego różne przykrości lub utrapienia duchowe albo cielesne” (1Reg 17, 8); „Aber solch fülen, weil es wider unsern willen ist und wir sein lieber los weren, kan niemand schaden” (WA 30, 209, 32-33). W innym tekście Luter przyznaje: „Pokuszenia są potrzebne świętym tak samo jak jedzenie i picie, aby uczyli się żyć w bojaźni i pokorze i polegać jedynie na łasce Boga. Bóg pozwala im czegoś takiego doświadczyć, by pewnych siebie przerazić, a tym samym pocieszyć, kiedy widzą, że tak samo dopuścił Bóg pokuszenie w przypadku najbardziej świętych (cyt. za Kozieł, *Modlitwa Pańska*, cz. VII, s. 9). Św. Augustyn tak o tym pisze: „Bez pokusy bowiem nikt nie może doświadczyć samego siebie, jak napisano: «Kto nie doznał pokusy, cóż wie?» [Syr 34,11], ani też być doświadczonej w oczach innych” (*O Kazaniu*, s. 44-45). Por. Jk 1, 2.

³⁴³ „Pewien brat uduchowiony i bliski błogosławionemu Franciszkowi przez wiele dni dręczony był najcięższymi pokusami szatańskimi tak, że popadł już jakby w skrajną rozpacz. Każdego dnia kuszony był tak często, że wstydział się spowiadać się tyle razy. Z tego też powodu umartwiał się ogromnie postem, czuwaniami, łzami i biczowaniem [...] [Franciszek] powiedział mu: «Bracie najdroższy, chcę, byś od tej pory nie był zobowiązany w żadnym wypadku do wyznania owych szatańskich podszeptów i nie bał się, ponieważ nic twojej duszy nie zaszkodziły. Gdy tylko będziesz nimi dręczony, odmów za moim pozwoleniem siedem razy *Ojcze nasz* [...] Natychmiast też, dzięki łasce Bożej i zasługom św. Franciszka został uwolniony od tego doświadczenia i odtąd trwał w największym pokoju [...]” (Zw 56).

miłości³⁴⁴. W *Expositio* usilnie prosi, aby Pan udzielał nam wsparcia w każdym położeniu³⁴⁵.

Luter zauważa różnicę między odczuwaniem kuszenia a uleganiem mu³⁴⁶ i z poczuciem realizmu modli się nie tyle o ustanie pokusy, co o pomoc Bożą w celu jej odparcia³⁴⁷. Bez opieki Pana nie moglibyśmy wytrwać wśród niebezpieczeństw nawet jednego dnia³⁴⁸. Ratunku przed upadkiem Reformator szuka w żarliwym odmawianiu Modlitwy Pańskiej oraz w pokornym uznaniu własnej niewystarczalności³⁴⁹. W komentarzu z *Dużego katechizmu*, mówiąc o pokusie, stosuje nazwę *Anfechtung*, która pojawia się w jego pismach w różnych kontekstach i należy do istotnych terminów jego teologii³⁵⁰. Lutrowa konotacja *Anfechtung* pozwala zinterpretować pokusę jako szczególny podstęp szatana, aby ukazać Chrystusa jako surowego, nieprzejednanego sędziego ferującego wyroki potępienia. Ojciec reformacji gwałtownie występował przeciw takiemu fałszywemu obrazowi Chrystusa, który podważał skuteczność Jego pośrednictwa miłosierdzia³⁵¹.

³⁴⁴ „Święta miłość zawstydzia wszystkie pokusy diabelskie i cielesne, i wszelką bojaźń cielesną” (Pcn 13).

³⁴⁵ Lehmann, *Francesco*, s. 218.

³⁴⁶ „Darümb ists viel ein ander ding, anfechtung fülen und darein verwilgen odder ia dazú sagen” (WA 30, 209, 27-28).

³⁴⁷ „Solchs heisst nu ‚nicht einfüren ynn versuchunge’: wenn er [Gott] uns krafft und stercke gibt zu widerstehen, doch die anfechtung nicht weggenomen noch auffgehoben” (WA 30, 209, 22-24). Podobnie komentuje szóstą prośbę Abeldard: „Sens tej prośby jest taki: «I nie wódź nas na pokuszenie» nie w tym znaczeniu, abyś nigdy nie dopuścił, byśmy byli kuszeni, lecz abyś nigdy nie dopuścił do zwycięstwa pokusy nad nami” (*Pisma*, s. 621).

³⁴⁸ „[...] inte en dag skulle vi hålla ut i alla faror och påfrestningar. Därför ber vi att Gud stöder oss i all nöd och fara, så att vi inte övervinns och stupar” (Luther, *Kommentar*, s. 140).

³⁴⁹ „Darümb ist kein rath noch trost, denn hieher gelauffen, das man das Vater unser ergreiffe und von hertzen mit Gott rede: ‚Lieber Vater, du hast mich heissen beten, las mich nicht durch die versuchung zu rück fallen’, So wirdstu sehen, das sie ablassen mus und sich endlich gewonnen geben. Sonst wo du mit deinen gedancken und eigenem rat unterstehest dir zu helffen, wirdstus nur erger machen und dem Teuffel mehr rawm geben” (WA 30, 210, 5-11).

³⁵⁰ Napiórkowski, *Solus*, s. 22-23.

³⁵¹ Por. tamże.

2.8. Ale nas zbaw ode złego. Amen

Niektórzy komentatorzy Modlitwy Pańskiej objaśniają tę frazę w łączności z poprzednią³⁵². Tę jedność ma uzasadniać użycie spójnika „ale” (gr. *alla*) oraz brak siódmej prośby w przekazie Ewangelii wg św. Łukasza³⁵³. Jednakże tak św. Franciszek, jak Marcin Luter zdają się nie podzielać tego przekonania i zaopatrują omawiane wezwanie w osobny komentarz. Wnikliwa egzegeza biblijnego tekstu siódmej prośby dopuszcza jej podwójną interpretację. Zło można tu rozumieć w sensie rzeczowym jako szereg grzechów i nieszczęść lub osobowym jako szatana³⁵⁴.

Franciszek nie wdaje się w szczegółowe dystynkcje i kieruje swą modlitwą do Pana o wyzwolenie od wszelkiego zła przeszłego, obecnego i przyszłego³⁵⁵. Podkreśla przez to, że pod pojęciem zła, które poniża nasze człowieczeństwo i narusza więź z Bogiem, kryje się nie tylko sam grzech, lecz także wszelkie jego przyczyny i skutki³⁵⁶.

Luter odwołuje się do obu możliwych interpretacji. Prosi o uwolnienie z mocy diabła³⁵⁷, którego sama nazwa demaskuje jako oszczercę i potwarcę³⁵⁸. Reformator często odczuwał jego

³⁵² M. in. św. Bonawentura: „[...] et ideo non oportet ultra addi: Libera nos a malo, quasi petitio omnino diversa, sed explicari quasi in hac [petitio sexta] inclusa” (*S. Bonaventurae in Oratorem Dominicam expositio secunda*, s. 161).

³⁵³ Bogdan, *Ojciec nasz*, s. 188.

³⁵⁴ *Catholic Biblical Encyclopedia. New Testament*, red. J. E. Steinmueller, K. Sullivan, New York 1959, s. 397.

³⁵⁵ „Sed libera nos a malo: praeterito, praesenti et futuro” (ExpPat 10).

³⁵⁶ Por. Bogdan, *Ojciec nasz*, s. 189. Nieograniczony zasięg tej prośby tak przedstawia św. Augustyn: „A ta ostatnia prośba [...] jest tak wszechogarniająca, iż chrześcijanin, w jakimkolwiek znajdzie się cierpieniu, w niej może wypowiedzieć swój smutek, w niej wylewać łzy, jej słowami zaczynać modlitwę, w niej trwać i ją kończyć. Tymi przeto słowami trzeba było przypomnieć to, co najważniejsze (*List do Proby*, w: *Modlitwa*, s. 110).

³⁵⁷ „Ym Ebreischen lautet das stücklin also: ‚Erlöse odder behüte uns von dem argen odder boshafftigen’, Und sihet eben als rede er vom Teuffel, Als wolt ers alles auff einen hauffen fassen, das die gantze Summa alles gebets gehe wider diesen unsern heubtfeind” (WA 30, 210, 17-20).

³⁵⁸ *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 521.

bliskość³⁵⁹. W komentarzu z *Dużego katechizmu* ukazuje jego zgubny wpływ na człowieka i czyni bezpośrednim sprawcą wielu ludzkich nieszczęść³⁶⁰. Szatan nie jest bezosobową, kosmiczną siłą, lecz osobą, która dysponuje większą niż człowiek inteligencją i mocą³⁶¹. Usiłuje on nas zwieść i przekonuje, że Bóg odziera nas z wolności i szczęścia, że On jest naszym rywalem, a nie kochającym Ojcem³⁶².

Obaj Komentatorzy zabiegają o wyzwolenie od wszelkiego rodzaju nędzy³⁶³. U św. Franciszka wolność od zła i wolność do twórczego i oryginalnego świadczenia o dobroci Pana jest jednym z najbardziej urzekających i porywających rysów jego osobowości. Biedaczyna wcielił w życie ideał chrześcijańskiej wolności³⁶⁴. Z prośbą o uwolnienie od zła³⁶⁵ łączy głębokie poczucie osobistej odpowiedzialności za nie³⁶⁶ oraz świadomość misji do głoszenia

³⁵⁹ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 307. Legenda głosi, że podczas pobytu na zamku w Wartburgu Luter walczył z diabłem i cisnął w niego kałamarzem (tamże).

³⁶⁰ „Denn der Teuffel, weil er nicht allein ein lügner sondern auch ein todschleger ist, on unterlas auch noch unserm leben trachtet und sein mütlin kület, wo er uns zu unfall und schaden am leib bringen kan. Daher kompts, das er manchem den hals bricht odder von synnen bringet, etliche ym wasser erseufft und viel dahyn treibt, das sie sich selbs umbbringen, und zu viel anderen schrecklichen fellen” (WA 30, 210, 32-211, 4). Gasparino mówi o trzech podstawowych przejawach działalności szatana w świecie. Należą do nich: niewiedza religijna, kłamstwo i pesymizm (*Ojciec nasz*, s. 57-59).

³⁶¹ J. Kozieł, *Modlitwa Pańska*, cz. VIII, „Zwiastun” 33: 1993, nr 9, s. 6.

³⁶² Por. Rdz 3, 1-5.

³⁶³ Podobnie św. Tomasz referuje pogląd św. Augustyna: „Et haec petitio est generalis contra omnia mala, scilicet peccata, infirmitates et afflictiones, sicut dicit Augustinus” (*S. Thomae Aquinatis in Orationem Dominicam expositio prima*, w: *Doctorum*, s. 52).

³⁶⁴ Tischner, *Miłość*, s. 13.

³⁶⁵ Abelard wyróżnia sześć rodzajów zła: „Inne jest zło ciała, inne zło duszy. I podobnie – inne jest zło, jakim jest wina, inne, jakim jest kara. I podobnie – inne jest zło doczesne, a inne wieczne. W modlitwie prosimy o wyzwolenie od każdego z wymienionych rodzajów zła, jak również od zła, które jest objęte przez te rodzaje” (*Pisma*, s. 622).

³⁶⁶ Por. 2LW 37.

świata pokoju³⁶⁷, potrzeby ubóstwa³⁶⁸, posłuszeństwa³⁶⁹, miłosierdzia³⁷⁰ i ufności wobec Pana³⁷¹.

Luter, odwołując się do swej nauki o dwóch królestwach, modli się o uchronienie od nieszczęść z królestwa szatana, do których zalicza wszelkie spotykane na ziemi cierpienia i niedole³⁷². Jest to zatem także prośba o wyzwolenie od rozpacz i bezsensu życia, od paraliżującego sceptycyzmu i indyferentyzmu³⁷³, od zwodniczego uroku zła³⁷⁴, które przynosi rozczarowanie i ból³⁷⁵. Ojciec reformacji uzależnia jednak ochronę przed wpływem zła od zaangażowania w realizację pozytywnego programu życia chrześcijańskiego. Należy zatem z odwagą i oddaniem święcić Imię Pańskie, budować Jego Królestwo i spełniać Jego wolę³⁷⁶. Luter jest przekonany, że pomocy możemy szukać tylko u Boga³⁷⁷, który ma moc wybawienia od wszelkiego zła i przeciwności³⁷⁸. W Panu Jezusie daje nam Bóg szansę zbawienia³⁷⁹, „w Nim mamy odkupienie”³⁸⁰, On urzeczywistnia wyzwolenie, jakiego nie mogą zapewnić żadne ludzkie teorie o charakterze społecznym i doczesnym³⁸¹.

³⁶⁷ 2Reg 3, 10-11.

³⁶⁸ 2Reg 6, 2-3.

³⁶⁹ T 7.

³⁷⁰ LM 9.

³⁷¹ LZ 25.

³⁷² „Aber nichts deste weniger ist auch mit ein geschlossen, was uns böses widerfaren mag unter des Teuffels reich: armut, schande, tod, und kürztlich aller unseliger iamer und hertzleid, so auff erden unzelig viel ist” (WA 30, 210, 27-32).

³⁷³ Por. Jan Paweł II, *Stworzeni*, s. 53.

³⁷⁴ Lotz, *Interior*, s. 175-176.

³⁷⁵ Czembor, *Ojciec nasz*, s. 55.

³⁷⁶ „Denn sollen wir vom allem ubel behütet und los werden, mus zuvor sein name ynn uns geheiligt, sein reich bey uns sein und sein wille geschehen. Darnach wil er uns endlich fur sunden und schanden behüten, darneben von allem was uns wehe thuet und schedlich ist” (WA 30, 211, 10-14).

³⁷⁷ „Daher sihestu, wie Gott fur alles was uns auch leiblich anfichtet, wil gebeten sein, das man nirgend keine hülffe denn bey yhm suche und gewarte” (WA 30, 211, 8-9).

³⁷⁸ Por. 2Tm 4,18.

³⁷⁹ Czembor, *Ojciec nasz*, s. 56. Por. Kol 1, 13.

³⁸⁰ Ef 1, 7.

³⁸¹ W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 398.

Objaśnienia obu Autorów, Franciszka i Marcina, są pełne nadziei i wychylają się ku wieczności. Przynoszą wizję niebiańskiego szczęścia i całkowitego wyzwolenia od zepsucia śmierci³⁸². W samym Bogu widzą nagrodę, pociechę i Tego, kto otrze wszelką łzę z naszych oczu³⁸³. Poverello i doktor Marcin kończą swe komentarze doksologiami. Powodem jest być może chęć uniknięcia zakończenia wyjaśniającego istotę zła³⁸⁴.

Franciszek stosuje tzw. małą doksologię trynitarną „Chwała Ojcu itd.”³⁸⁵ znaną w nieco innym brzmieniu już w II i III³⁸⁶ wieku i wcześniej dołączonej do odmawianych psalmów³⁸⁷. W ten sposób Biedaczyna nawiązuje do wyjaśnienia inwokacji i spina trynitarną formułą cały tekst *Wykładu*³⁸⁸.

W wielu późniejszych edycjach *Małego katechizmu* po siódmej prośbie następuje biblijne zakończenie: „Albowiem Twoje jest Królestwo i moc, i chwała na wieki wieków”³⁸⁹. Ta doksologia występuje w niektórych starożytnych kodeksach w Mt 6, 14³⁹⁰, *Didache*³⁹¹, w liturgii prawosławnej oraz w ewangelicko-luterańskiej księdze „Służby Bożej”, a od 1970 także w katolickiej liturgii Eucharystii³⁹². Brak jej jednak w krytycznym wydaniu dzieł Reformatora³⁹³. Być może była ona pierwotnie powszechną, ustną formułą zakończenia wykładu chrześcijańskiej nauki, która z czasem weszła do oficjalnego tekstu komentarza.

³⁸² „Wir bitten [...] zu letzt, wenn unser stündlin kömpt, ein seliges ende beschere und mit gnaden von diesem iamertal zu sich neme ynn den hymel” (WA 30, 307, 25-308, 4).

³⁸³ Ap 7, 17.

³⁸⁴ Por. *The Catholic Encyclopedia*, s. 100.

³⁸⁵ ExpPat 10.

³⁸⁶ B. Nadolski TCHR, *Liturgika*, t. 1. *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 109.

³⁸⁷ Pierwszym świadkiem tej praktyki wynikającej z chrystologicznej reletury psalmów jest Kasjodor (tamże, s. 103).

³⁸⁸ Paolazzi, *Lettura*, s. 47.

³⁸⁹ Por. 1Krn 29, 11-13; Ap 4, 11. *Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung*, B.m. 1982, s. 146.

³⁹⁰ A. M. Roquet, *Msza św. Dzisiaj*, Kraków 1972, s. 152-153.

³⁹¹ *Nauka Dwunastu Apostołów*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 45. *Ojcowie Apostolscy*. Warszawa 1990, s. 61.

³⁹² J. L. Kontkowski, *Ale nas zachowaj od złego*, w: Borowski, Kontkowski, Szymanek, *Ojciec nasz*, s. 95.

³⁹³ WA 30, 308.

Obie doksologie kończą się hebrajskim słowem „amen”, które tłumaczy się dosłownie: „godzien wiary”, „być mocnym”, „za prawdę, tak jest”³⁹⁴. W zamierzeniu Lutra ma ono wyrażać niezachwianą pewność, że modlitwa nasza zostanie wysłuchana i osiągnie skuteczność³⁹⁵. Wszelka wątpliwość, zdaniem Reformatora, świadczy zaś o odrzuceniu obietnicy Boga, jak też o pokładaniu próżnej ufności we własnych siłach i w dobrych uczynkach³⁹⁶. „Amen” pochodzące ze starotestamentalnego języka modlitwy ma oznaczać nie tyle jej koniec, co być dowodem zarówno jej uwewnętrznienia, jak i gotowości do zdecydowanego działania³⁹⁷. „«Amen» zmienia niestałość stworzenia w wierność Bogu”³⁹⁸.

3. Wybrane zagadnienia teologiczne komentarzy

3.1. Bóg daleki – Bóg bliski

Doświadczenie Boga przekazane nam przez Objawienie oscyluje między biegunami Jego bliskości i oddalenia, Jego immanencji i transcendencji. Dane Objawienia wyrażone za pomocą ludzkich pojęć i obrazów przedstawiają dramat i rozdarcie człowieka uwikłanego w paradoks obecności i nieobecności Boga, który nie daje się łatwo wyjaśnić przez odniesienie do stanu wiary i życia moralnego człowieka. Niedostępne jest przy tym dla nas spojrzenie na tę antynomię z Bożej perspektywy³⁹⁹. Z jednej strony Pan jawi się jako opiekuńczy Stwórca⁴⁰⁰, który nie opuszcza człowieka

³⁹⁴ *Słownik biblijny*, red. H. Langkammer, Katowice 1990, s. 22.

³⁹⁵ „Aber da ligt die macht an, das wir auch lernen AMEN dazu sagen, das ist, nicht zweiveln das es gewislich erhöret sey und geschehen werde” (WA 30, 211, 17-18).

³⁹⁶ „Darümb ists ein schedlicher wahn deren die also beten, das sie nicht dürffen von hertzen Ja dazu sagen und gewislich schliessen das Gott erhöret, sondern bleiben ynn dem zweivel und sagen: wie solt ich so küne sein und rhümen, das mein Gott mein gebete erhöre? byn ich doch ein armer sunder zc. Das macht, das sie nicht auff Gottes verheissung sondern auff yhre werck und eigene wirdickeit sehen, damit sie Gott verachten und lügenstraffen” (WA 30, 211, 22-27).

³⁹⁷ Michejda, *Ojciec nasz*, s. 102; Guardini, *The Lord's*, s. 119-120.

³⁹⁸ Tamże, s. 123.

³⁹⁹ R. Guardini, *Bóg daleki – Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 91.

⁴⁰⁰ Rdz 2, 4-25. BF V 10. KKK 304.

mimo jego upadku⁴⁰¹, lecz potwierdza swą bezgraniczną miłość⁴⁰² przez posłanie swego Syna dla zbawienia świata⁴⁰³. Bóg ustanawia nas swoimi dziećmi⁴⁰⁴, dopuszcza nas do współpracy w dziele tworzenia⁴⁰⁵, ofiarowuje swą przyjaźń⁴⁰⁶ i czyni partnerami dialogu⁴⁰⁷. W procesie zbliżania się do człowieka, do jego kondycji i możliwości percepcji Bóg poszedł, jak tylko mógł najdalej – stał się człowiekiem⁴⁰⁸. Z drugiej strony radykalna świętość Pana⁴⁰⁹ stwarza między Nim a człowiekiem przepaść nie do pokonania⁴¹⁰. Jego wszechobecność i ponadczasowość, duchowa i niewidzialna natura, wszechmoc i nieskończoność pod względem woli i umysłu⁴¹¹ przytłaczają i zdają się wręcz uniemożliwiać bezpośredni kontakt człowieka z Bogiem.

Paradoks bliskości i oddalenia trafnie i dynamicznie ujmuje doświadczenie wiary każdego człowieka i jest wyzwaniem dla jego wolności, która stoi przed przyjęciem ukrytej i wyzwalającej obecności Pana⁴¹².

Odczucie tej antynomii stało się również udziałem brata Franciszka i doktora Marcina i pozostawiło ślady w omawianych komentarzach⁴¹³. Już treść samej Modlitwy Pańskiej zawiera tę sprzeczność, która jest typowa dla semickiej mentalności i sposobu wyrażania myśli. Zarówno inwokacja jak i poszczególne

⁴⁰¹ Rdz 3, 9. KKK 410.

⁴⁰² Iz 49, 15-16. KKK 218-221.

⁴⁰³ J 3, 16-17. BF VII 60. KKK 422.

⁴⁰⁴ 2Kor 6, 18. KKK 2782-2785.

⁴⁰⁵ Rdz 1, 26-28. KKK 307.

⁴⁰⁶ KKK 277.

⁴⁰⁷ VS 58.

⁴⁰⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 49. Papież dodaje przy tym: „[Bóg] poszedł w pewnym sensie za daleko [...] W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: «To nie przystoi Bogu», (tamże).

⁴⁰⁹ Iz 6, 3.

⁴¹⁰ Por. 2Kor 5, 6. Oz 11, 9.

⁴¹¹ Por. *Słownik teologii*, s. 96. BF V 18. KKK 268-271.

⁴¹² Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 423.

⁴¹³ Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 78. W nocie 141 bibliografia na temat „Bóg zakryty – Bóg objawiony” według M. Lutra.

prośby są przejawem „eschatologii zapoczątkowanej”, niosą w sobie napięcie między nadzieją a spełnieniem, między błaganiem o udzielanie się Boga a jego realizacją.

Biedaczyna i Reformator ujawniają swój zachwyt nad tajemnicą obecności i działania Pana Boga. *Wykład* Franciszka napisany w mistycznym porywie jest świadectwem głębokiego doświadczenia bliskości Boga i żarliwego dzielenia się tą zażyłością⁴¹⁴. Pan jawi się Świętemu nie w sposób mglisty i sentymentalny, lecz jako konkretna i czarująca rzeczywistość⁴¹⁵. Jest On ogarniającą wszystko światłością, rozpalającą miłością oraz najwyższym i wiecznym dobrem⁴¹⁶. Obaj Autorzy podkreślają dostępność Boga, który pozwolił nazywać się Ojcem⁴¹⁷. Biedaczyna z niezwykłą prostotą kontempluje Pana w stworzeniach, „szukając we wszystkim Jego chwały”⁴¹⁸, odkrywa i włącza się w powszechną i naturalną modlitwę kosmosu, który składa uwielbienie swemu Stwórcy⁴¹⁹. Człowiek, zwłaszcza święty, jest dla Poverella szczególną ikoną Boga⁴²⁰. Doktor z Wittenbergi zwraca uwagę na bliskość Pana w serdecznym ujęciu się za nami, w inicjatywie zbawczego dialo-

⁴¹⁴ ExpPat 5. Czują więź Franciszka z Panem potwierdza także 2B 95: „A modląc się w lasach i w samotniach, gaje napelniał jękami, ziemię zraszał łzami, ręką bił się w piersi. Tam też, jakby wpuszczony do skarbcza tajemnic, często gawędził głośno ze swoim Panem. Tam odpowiadał Mu jako sędziemu, błagał Go jako ojca, rozmawiał jak z przyjacielem, cieszył się jak z oblubieńcem”

⁴¹⁵ Por. Żynel, *Słońce*, s. 156-157.

⁴¹⁶ ExpPat 2.

⁴¹⁷ Tamże, 1. WA 30, 198, 5-8; 30, 300, 6-9. GK 54. Por. A. M. Komornicka, *Modlitwa Pańska*, „W Drodze” 23: 1995, nr 1, s. 8-9.

⁴¹⁸ ExpPat 5. Por. 1C 80: „Któż potrafiłby wypowiedzieć słodycz, jakiej zażywał, kiedy kontemplował w stworzeniach mądrość Stworzyciela, Jego moc i dobroć? Zaprawdę, bardzo często z tego rozważania czerpał dziwną i niewystawioną radość – kiedy patrzył w słońce, kiedy spostrzegał księżyc, kiedy wpatrywał się w gwiazdy i w sklepienie niebios. O, prosta pobożności, o, pobożna prostoto!”

⁴¹⁹ J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1994, s. 62-65. Podobnie Reformator dostrzega obecność Pana w stworzeniach: „Thus he [God] must himself be in every creature at its very heart and in every way, all about, through and through, above and below, before and behind, so that there can be nothing more present or more deep-rooted in all creatures than God himself with his power...” (cyt. za G. Ebeling, *Luther. An Introduction to his Thought*, London 1970, s. 263).

⁴²⁰ ExpPat 2.

gu oraz w przekazaniu słów miłej Mu modlitwy⁴²¹. O Jego trosce o człowieka świadczy również to, że zapewnia nam niezbędne środki do życia⁴²² oraz wciąż pozostaje bogaty w miłosierdzie⁴²³. Zarówno św. Franciszek, jak i Marcin Luter dostrzegli wielkość daru Bożej obecności oraz manifestację Jego miłości w przyjęciu przez Pana Jezusa natury człowieka, dzieleniu ludzkiego losu aż do śmierci krzyżowej, ukazaniu perspektywy zmartwychwstania oraz w zesłaniu Ducha Świętego⁴²⁴.

Obok poczucia bliskości obu Komentatorom towarzyszy także świadomość dystansu wobec Pana Boga. Franciszek nazywa Go „Najwyższym”⁴²⁵ i wymienia nieskończone atrybuty Jego majestatu⁴²⁶. Wiadomo skądinąd, że Franciszek popadał w obawy i strach⁴²⁷, że dręczyły go wspomnienia lekkomyślnie przeżytej młodości⁴²⁸. Wydawało mu się, że jest największym grzesznikiem⁴²⁹, a każdą przyjemność światową uważał za ciężki grzech⁴³⁰. W przypadku Lutra nadwrażliwość sumienia i skrupuły wiodły go do nerwowego załamania⁴³¹. Lęk przed gniewem i sądem Boga⁴³², doświadczenie *Anfechtung*⁴³³ - ludzkiej beznadziejności i rozpacz, wyczerpującej duchowej walki z powodu niemożności przejedna-

⁴²¹ „Über das soll uns auch locken und ziehen, das Got neben dem gepot und verheissunge zuvor kömpt und selbs die wort und weise stellet und uns yn mund legt, wie und was wir beten sollen, auff das wir sehen, wie hertzlich er sich unser not annympt, und yhe nicht daran zweiveln, das yhm solch gebete gefellig sey und gewislich erhöret werde” (WA 30, 196, 8-12).

⁴²² WA 30, 204, 5-9.

⁴²³ WA 30, 207, 16-19.

⁴²⁴ ExpPat 6. WA 30, 200, 5-16.

⁴²⁵ ExpPat 1.

⁴²⁶ Tamże, 3.

⁴²⁷ Lortz, NIGG, *Święty*, s. 37.

⁴²⁸ T 1.

⁴²⁹ 2C 122.

⁴³⁰ Lortz, NIGG, *Święty*, s. 41.

⁴³¹ TODD, *Marcin Luter*, s. 83.

⁴³² „Und wir sollen wissen, das Gott ynn keinen schertz wil geschlagen haben, sondern zürnen und straffen, wo wir nicht bitten, so wol als er allen andern ungehorsam straffet” (WA 30, 195, 24-26).

⁴³³ O *Anfechtung* u Lutra zob. P. Bühler, *Die Anfechtung bei Luther*, Zurich 1942. Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 22-23.

nia Go⁴³⁴ wywoływało w Reformatorze bolesne poczucie alienacji i opuszczenia przez Pana⁴³⁵. Niepokój sumienia płynący z „praprzecia” gniewu Boga⁴³⁶ rzutuje w istotny sposób na interpretację Ewangelii przez Doktora z Wittenbergi oraz na całą jego teologię⁴³⁷. Przekroczenie przez Pana granicy ludzkiej wyobraźni i poznania to kolejny element Jego wszechmocy i niedostępności. Luter wykorzystuje go do ukazania hojności Boga w dawaniu⁴³⁸.

Mimo pozornej sprzeczności obaj Autorzy przewyciężają paradoks bliskości i oddalenia Boga. W ujęciu Biedaczyny ojcowska dobroć Pana promieniowała bardziej niż Jego potęga, a szczęście i pragnienie służenia Mu dominowały nad lękiem i strachem przed piekłem⁴³⁹. Typowym dla Franciszka przejawem przełamania tej antynomii jest odkrycie mocy modlitwy i radości doskonałej⁴⁴⁰. Franciszek nie poddaje się ociężałości duchowej i zniechęceniu, które uważa za poważne zagrożenia życia religijnego i źródła wielu grzechów⁴⁴¹. Jego dusza nie jest spętana chorobą woli zwaną

⁴³⁴ „Wo aber ein recht gebete sein sol, da mus ein ernst sein, das man seine not füle, und solche not, die uns drücket und treibet zuruffen und schreyen” (WA 30, 196, 31-32).

⁴³⁵ „Mówi też Luter o największym udręczeniu, zastrzeżonym właściwie dla świętych, które zwykło się nazywać *desertio gratiae*, bo serce człowieka nie czuje nic innego jak tylko to, że Bóg ze swą łaską go opuścił i nie chce już być z nim” (Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 35).

⁴³⁶ „Denn weil das fleisch, darynn wir teglich leben, der art ist, das Gott nicht trawet und gleubt und sich ymerdar regt mit bösen lüsten und tücken, das wir teglich mit Worten und wercken, mit thuen und lassen sundigen, darvon das gewissen zu unfried kompt, das sich für Gottes zorn und ungnade furchtet und also den trost und zuversicht aus dem Euangelio sincken lesset: So ist on unterlas von nöten, das man hieher lauffe und trost hole, das gewissen widder auffzurichten” (WA 30, 206, 31-207, 6).

⁴³⁷ Ściegienny, *Luter*, s. 41. H. Junghans, *Centrum teologii Marcina Lutra*, RT 25: 1983, z. 2, s. 65.

⁴³⁸ „Aber weil er Gott ist, wil er auch die ehre haben, das er viel mehr und reichlicher gibt denn ymand begreifen kann, als ein ewiger, unvergenglicher quell, der yhe mehr er ausflusset und ubergehet, yhe mehr er von sich gibt, und nichts höher von uns begeret, denn das man viel und grosse ding von yhm bitte” (WA 30, 201, 5-9).

⁴³⁹ Żynel, *Słońce*, s. 157.

⁴⁴⁰ ExpPat 4-5. Por. Rad 1-14.

⁴⁴¹ Tischner, *Miłość*, s. 23. „Święty zapewniał, że najpewniejszym lekarstwem na tysiączne zasadzki i podstępny wroga jest duchowa radość [...] Gdzie demoni widzą sługę Chrystusa pełnego świętej radości, tam nie mogą

melancholią, która paraliżuje człowieka niemocą i rezygnacją, czyni go ofiarą wspomnień oraz uniemożliwia twórcze i optymistyczne spojrzenie w przyszłość⁴⁴². Radość nawet wbrew nadziei, prostota oraz pokorne zawierzenie Panu jest odpowiedzią Poverella na każde cierpienie oraz niejednoznaczny i pozornie sprzeczny obraz Boga⁴⁴³.

Paradoks bliskości i oddalenia skłania doktora Marcina do zakwestionowania wartości teologii naturalnej, zmierzającej do poznania Najwyższego w oparciu o wysiłek intelektu i obserwację stworzeń⁴⁴⁴. Ojciec reformacji uważa, że podstawowe pojęcia scholastyki jak przyczyna (*causa*) i natura są nieadekwatne w teologii, która opisuje relacje między Bogiem a człowiekiem, dotyczy odpowiedzi człowieka na inicjatywę Boga wyrażoną w Jego słowie. Doktor z Wittenbergi nazywa teologię scholastyczną *theologia illusoria*⁴⁴⁵ oraz wykazuje nieprzydatność dowodów logiczno-matematycznych i metafizycznych na istnienie Boga⁴⁴⁶. Teologia Lutra ma charakter egzystencjalny, nie spekulatywny⁴⁴⁷. Wysublimowanemu obrazowi odległego, wszechobecnego i wszechmoc-

mu zaszkodzić. Ale gdy duch jest żałośliwy, opuszczony i zmartwiony, łatwo pochłonie go smutek, albo pociągną go radości znikome. Dlatego Święty [...] starał się unikać najgorszej choroby – leniwego zniechęcenia. Skoro tylko poczuł, że choćby troszkę spadło mu go na serce, natychmiast uciekał się do modlitwy” (2C 125).

⁴⁴² Tischner, *Miłość*, s. 23-25. Autor cytuje wypowiedź S. Kierkegarda: „Melancholia jest grzechem, właściwie grzechem *instar omnium*, albowiem jest grzechem nie chcieć z całej duszy swojej, nie pragnąć – to jest matką wszystkich grzechów” (tamże, s. 24).

⁴⁴³ Por. Lortz, Nigg, *Święty*, s. 45-46, 90-91. Tischner, *Miłość*, s. 25-29.

⁴⁴⁴ Por. Ściegienny, *Luter*, s. 43. Wydaje się, że Reformator uznaje możliwość zdobycia wiedzy o Bogu dzięki stworzeniom i rozumowi (por. Rz 1, 20), lecz jednocześnie stoi na stanowisku, że wyłącznie rozumowe poznawanie Pana rodzi trudności nie do przezwyciężenia i w efekcie prowadzi do ateizmu („Thus the knowledge of God in reason, carried to its logical conclusion, is nothing but atheism. For reason cannot resist the assault of the power and the paradox of evil in the world”), zaś doświadczenie Boga tylko w Jego boskości, majestacie i bezpośredniości jest piekłem („Here the desire is to seek God in his divinity, God in his majesty, in total immediacy, naked man meeting naked God. Luther knows from experience what this really means if it does not remain mere speculation: this experience of God is hell”) (Ebeling, *Luther*, s. 230).

⁴⁴⁵ Tamże, s. 233.

⁴⁴⁶ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 124.

⁴⁴⁷ Ebeling, *Luther*, s. 228.

nego Boga filozofii i teologii chwały (*Deus gloriosus*) przeciwstawia on obraz Boga teologii krzyża (*Deus crucifixus*), który jest zarazem ukryty i objawiony (*absconditus et revelatus*)⁴⁴⁸. Kierunek poszukiwania wyzwolenia od niepokojącego napięcia między bliskością a oddaleniem Pana został wytyczony przez Ojca reformacji dzięki opracowaniu teologii krzyża oraz „odkryciu z wieży” zamku w Wartburgu. Luter pojął tam prawdę o usprawiedliwieniu przez samą wiarę (*sola fide*)⁴⁴⁹. Twórcza siła wiary nie jest jednak dziełem człowieka, lecz polega na przyjęciu niezasłużonej łaski (*sola gratia*) bez pośrednictwa uczynków. Wiara nie wymaga dodatkowych uczynków (*facere Deo*), bo zakłada je *implicite*, lecz jest uznaniem Boga za Boga (*facere Deum*) i zgodą na Jego działanie⁴⁵⁰.

Zarówno Święty z Asyżu jak i Doktor z Wittenbergi reagują na paradoks bliskości i oddalenia Pana przez zwrócenie się ku pokucie, przez którą rozumieją bezwarunkową miłość Boga i życie według Ewangelii⁴⁵¹. Obaj Autorzy zdają się również uświadamiać

⁴⁴⁸ Ten dualizm musiał być postrzegany przez doktora Marcina niezwykle wyraźnie, skoro po jego śmierci Melanchton miał wypowiedzieć przeciwko niemu zarzut: „Deliria manichea!” (*Inne oblicze Lutera*, oprac. S. Stodulski, H. Witczyk, „Znaki Czasu” 7: 1992, nr 25, s. 155).

⁴⁴⁹ Por. KK 136. GK 58. 66. Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 26-41, 61-93. S. C. Napiórkowski, *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, TP 37: 1983, nr 4, s. 3. M. Ibarra y Pérez, *La paternità di Dio nella spiritualità luterana: una catechesi ecumenica*, „Rivista di Scienze Religiose” 13: 1999, s. 111.

⁴⁵⁰ Ebeling, *Luther*, s. 257. Dowartościowanie aktu wiary nie podważa oczywiście realnej obecności Pana i nie sprowadza Go, jak głosił Feuerbach, do projekcji ludzkiej świadomości, ani nie wyklucza możliwości dotarcia do historycznych źródeł Objawienia, jak utrzymywali radykalni zwolennicy poglądów Bultmana (Por. W. Kasper, *Jesus the Christ*, Burns&Oats 1993, s. 32-33).

⁴⁵¹ Por. 1Reg 23, 7. K. Esser, E. Grau, *Odpowiedź miłością. Franciszkańska droga do Boga*, Niepokalanów 1994. Oto, co napisał Luter o słowach swego kierownika duchowego, Jana Staupitza, że skrucha wynika z miłości do Boga: „Słowa te uderzyły we mnie jak ostra i potężna strzała, i od tego czasu zacząłem pilnie śledzić, co Pismo święte mówi na temat pokuty. Cóż za gra rozpoczęła się wówczas! Słowa przychodziły do mnie z każdej stronicy, przepychając się wzajemnie i uśmiechając, tak że jeśli przedtem nie było bodaj w całym Piśmie świętym bardziej gorzkiego słowa niż penitentia (którą starałem się udawać w obecności Bożej – coram Deo – i wyrażać w nieprawdziwej i wymuszonej miłości), teraz nic nie brzmiało dla mnie bardziej słodko i wdzięcznie niż penitentia (cyt. za Todd, *Marcin Luter*, s. 83).

sobie, że gniew Pana jest wyłącznie wyrazem Jego miłości⁴⁵², a bojaźń Boża odrzuca niewolniczy lęk, bo jest bojaźnią synowską, opartą na zaufaniu i aktywnym posłuszeństwie⁴⁵³.

Pojęcia transcendencji i immanencji Pana Boga w komentarzach Franciszka i Marcina wzajemnie się przeplatają i uzupełniają oraz umożliwiają przyjęcie właściwej postawy wobec Niego⁴⁵⁴. Jego oddalenie nie narusza podstawowej prawdy o Jego gotowości udzielania się wszystkim ludziom⁴⁵⁵.

3.2. Mądrość krzyża

Krzyż przechodzi na kartach Biblii istotną znaczeniową przemianę: od znaku hańby i narzędzia kary do znaku zwycięstwa, narzędzia zbawienia i sposobu naśladowania Chrystusa⁴⁵⁶. Teologiczną refleksję o zbawczej i wzorczej roli krzyża Pana Jezu-

⁴⁵² Ściegienny, *Luter*, s. 46. W. Benedyktowicz, *Reformatorski zwrot w teologii*, RT 25: 1983, z. 2, s. 19.

⁴⁵³ Np 27, 1. Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć*, s. 164-165. Papież wyjaśnia dalej: „[...] ażeby wyzwolić człowieka współczesnego od lęku przed sobą samym, przed światem, przed innymi ludźmi, przed potęgami tego świata, przed systemami, przed tym wszystkim, co jest symptomem niewolniczego lęku tak zwanej siły wyższej, którą człowiek wierzący nazywa Bogiem, trzeba temu człowiekowi z całego serca życzyć, ażeby nosił i pielęgnował w swym sercu tę bojaźń Bożą, która jest początkiem mądrości [...] zbawczą siłą Ewangelii [...] jest twórcza, nigdy zaś destruktywna” (tamże, s. 165-166).

⁴⁵⁴ O komplementarności terminów „Pan” i „Ojciec” w odniesieniu do Boga tak pisze P. Tillich: „The symbol «Lord» and the symbol «Father» complete each other [...] The Lord who is only Lord evokes a justified revolutionary resistance which can be broken only by threats. And, if it is broken, the repression produces a type of humility which contradicts man's dignity and freedom. On the other hand, the Father who is only Father evokes a reverence which easily turns into the desire for independence, a gratefulness which easily turns into indifference, a sentimental love which easily turns into contempt, and a naive confidence which easily turns into disappointment [...] It must be emphasized that these symbols and all other symbolic descriptions of the divine life and of our relation to it are two-sided” (*Systematic Theology*, vol. I, Chicago 1967, s. 288).

⁴⁵⁵ Por. Hryniewicz, *Nasza Pascha*, s. 423.

⁴⁵⁶ R. Pindel, *Krzyż w Biblii – od narzędzia kary i znaku hańby do narzędzia zbawienia i sposobu naśladowania Chrystusa*, w: *Teologia krzyża*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 13.

sa znajdujemy w Piśmie Świętym przede wszystkim w Listach św. Pawła⁴⁵⁷.

Zarówno św. Franciszek jak i doktor Marcin mocno pokochali ideał krzyża i wytrwale zgłębiali jego mądrość. Jako wybitny miłośnik krzyża⁴⁵⁸, a nie teolog⁴⁵⁹, Biedaczyna z Asyżu kontemplanował i żył paschalnymi tajemnicami Chrystusa bez ujmowania ich w sylogizmy⁴⁶⁰. Naśladowanie Ukrzyżowanego zaowocowało przeżyciem teofanii „krzyża uwielbionego i chwały ukrzyżowanej” oraz darem stygmatów⁴⁶¹. Rzeczywistość krzyża została wyrażona w *Wykładzie* przez odniesienie do cierpień Chrystusa⁴⁶². Pozwala to, mimo formalnego braku użycia słowa „krzyż”, na podjęcie rozważań o Franciszkowym doświadczeniu mocy z niego płynącej⁴⁶³.

Marcin Luter, ceniony przez przełożonych jako „drugi Paweł”⁴⁶⁴, na obrazie Łukasza Cranacha w ołtarzu kościoła miejskiego w Wittenberdze jest przedstawiony, gdy stoi na ambonie i wskazuje na krzyż Pana Jezusa. W ten sposób artysta trafnie ujął treść reformacyjnego przesłania⁴⁶⁵. Doktor Marcin sformułował podstawowe założenia swej teologii krzyża podczas dysputy na kapitule Zakonu Augustianów w Heidelbergu w kwietniu 1518 roku⁴⁶⁶.

⁴⁵⁷ Por. 1Kor 1, 17-18; Ga 6, 14; Kol 2, 13-14. M. Sulej, *Św. Bonawentury teologia krzyża*, w: *Teologia krzyża*, s. 50.

⁴⁵⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć*, s. 72.

⁴⁵⁹ Taką jednak opinię o Franciszku wypowiada pewien uczony dominikanin: „Bracia moi, teologia tego męża [Franciszka], wsparta na czystości i kontemplacji, jest jak szybujący orzeł, a nasza nauka pełza na brzuchu po ziemi” (2C 103).

⁴⁶⁰ Lortz, Nigg, *Święty*, s. 61-63.

⁴⁶¹ 1C 112. Sulej, *Św. Bonawentury teologia*, s. 52. O mocy krzyża w życiu Patriarchy minorytów tak pisze Doktor Seraficki: „O chwalebny nosicielu stygmatów Chrystusowych, Ty już tryumfujesz w chwale Krzyża, ponieważ rozpoczynając od Krzyża, postępowałeś zgodnie z zasadami Krzyża, dzięki Krzyżowi osiągnąłeś w końcu doskonałość, a teraz przez świadectwo Krzyża ukazujesz wszystkim wierzącym, jak wielką chwałą cieszysz się w niebie” (1B p10, 7).

⁴⁶² ExpPat 6.

⁴⁶³ Por. Pindel, *Krzyż w Biblii*, s. 26.

⁴⁶⁴ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 56.

⁴⁶⁵ M. Uglorz, *Krzyż w teologii ksiąg symbolicznych*, „Zwiastun” 19: 1979, s. 101.

⁴⁶⁶ A. E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, Oxford 1985, s. 148

Najdonioślejsze wyrażenia zawarł w tezach 20 i 21⁴⁶⁷. Luter jest przekonany, że punktem wyjścia w teologii musi być Ukrzyżowany⁴⁶⁸. Teologia krzyża, w przeciwieństwie do niewystarczającej teologii naturalnej⁴⁶⁹, opiera się nie na spekulacji, lecz na Objawieniu⁴⁷⁰. Jest ono jednak ukryte i dostępne dla nas jedynie jako „plecy Boże” (*posteriora Dei*)⁴⁷¹. W cierpieniu i krzyżu Objawienie bardziej się manifestuje niż w ludzkim działaniu moralnym i porządku stworzenia. Poznanie Boga ukrytego w Objawieniu jest przedmiotem wiary i rozwiewa iluzje o możliwościach ludzkiego rozumu⁴⁷². Krzyż łączy obraz Boga objawionego i ukrytego (*Deus revelatus et absconditus*), jest dłonią Bożą, zakrywającą oczy wierzących, aby mogli zostać przy życiu, jest maską ukrytego Boga. On ukazuje swój majestat w hańbie i poniżeniu, swą potęgę w bezradności, swój triumf w przegranej krzyża⁴⁷³. Bóg objawia się, daje się poznać dzięki cierpieniom Chrystusa (*passiones Christi*) i ludzkiemu doświadczeniu *Anfechtung*. Są one

⁴⁶⁷ „Non ille dignus theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciunt (20), sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit (21)” (tamże).

⁴⁶⁸ Ebeling, *Luther*, s. 265.

⁴⁶⁹ M. Uglorz, *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra*, w: *Teologia krzyża*, s. 63.

⁴⁷⁰ McGrath, *Luther's Theology*, s. 149; J. E. Vercruyse, *Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation*, „Gregorianum” 57: 1976, s. 526-528.

⁴⁷¹ Por. Wj 33, 20-23: „I znowu rzekł [Pan]: «Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu». I rzekł jeszcze Pan: «Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę moją rękę na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę»,».

⁴⁷² McGrath, *Luther's Theology*, s. 150.

⁴⁷³ M. Uglorz, *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii Marcina Lutra, „Biuletyn Stowarzyszenia Księży i Katechetów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego” 1: 1991, nr 1, s. 8-9. Uglorz, Teologia krzyża, s. 64-65. Luter tak określa jądro i zadania prawdziwej teologii: „Non merita il nome di teologo chi mediante le cose create comprende (con la luce della ragione) le perfezioni invisibili di Dio..., come sono la potenza, la divinità, la giustizia, la bontà, ecc., ma colui che per le sofferenze e la croce comprende (con la luce della fede) le cose visibili e posteriori di Dio, cioè quelle cose che si oppongono alle invisibili, che sarebbero l'umanità, la debolezza, la stoltezza... In Cristo crocifisso sta la vera teologia e la conoscenza di Dio” (cyt. za R. Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, Milano 1985, s. 497).*

częścią Bożej pedagogii, która skłania zagubionego człowieka do szukania ratunku tylko w opiekuńczych ramionach Pana⁴⁷⁴. Teologia staurocentryczna jest zatem „zasadą hermeneutyczną wszelkiej teologii i egzystencjalnego doświadczenia Boga”⁴⁷⁵.

Obaj Komentatorzy odczytują krzyż jako ołtarz ofiarny, na którym Chrystus oddaje swe życie, aby zadośćuczynić za grzechy i przebłagać gniew Boga⁴⁷⁶. Nawiązują przez to do powszechnej w średniowieczu nauki św. Anzelma z Canterbury, która głosi, że za znieważenie chwały Bożej przez grzech należy się Bogu zadośćuczynienie. niesprawiedliwość nie może zatriumfować nad sprawiedliwością. Jedynie dobrowolna śmierć Chrystusa, który nigdy nie podlegał prawu grzechu, daje Bogu odpowiednią i skuteczną satysfakcję⁴⁷⁷. Biedaczyna i Reformator w swej interpretacji krzyża wykraczają jednak poza Anzelmową soteriologię i podkreślają zgodnie znaczenie krzyża jako daru. Chrystus cierpiał za nas, aby nas wyprowadzić z niewoli grzechu⁴⁷⁸. Krzyż przynosi nam najcenniejszy dar w osobie samego Jezusa oraz zapewnia o pojednaniu, wyzwoleniu i usprawiedliwieniu⁴⁷⁹.

⁴⁷⁴ „Das sind yhe grosse, schwere fahr und anfechtung, so ein yglicher Christ tragen mus (wenn auch ygliche fur sich alleine were), auff das wir yhe getrieben werden alle stunden zu ruffen und zu bitten (weil wir yn dem schendlichen leben sein, da man uns auff allen seiten zusetzt, iagt und treibt), das uns Got nicht lasse mat und müde werden und widder zu rüch fallen ynn sunde, schand und unglauben. Denn sonst ists unmüglich auch die aller geringsten anfechtung zu uberwinden” (WA 30, 209, 15-21).

⁴⁷⁵ Uglorz, *Teologia krzyża*, s. 65.

⁴⁷⁶ 2LW 11. Uglorz, *Teologia krzyża*, s. 65. J. Sachs, *Mowa Krzyża*, „Zwiastun” 9: 1969, s. 302.

⁴⁷⁷ Uglorz, *Krzyż w teologii*, s. 102. Stanowisko św. Anzelma należy odczytywać w kontekście feudalnych zależności między wasalem a suwerenem. Zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa na krzyżu nie jest twarzym i bezwzględny warunkiem postawionym przez Boga, lecz raczej wewnętrzną potrzebą człowieka o średniowiecznej mentalności, którego honor i wiarygodność naruszone przez grzech mogły być odzyskane jedynie przez ekspiacyjną ofiarę Chrystusa.

⁴⁷⁸ ExpPat 6. 1B 9, 4. Luter tak się modlił: „O, Panie Jezu Chryste, Ty jesteś moją sprawiedliwością, ale ja Twoim grzechem. Ty wzięłeś na Siebie, co moim jest i dałeś mi, co Twoim jest. Ty wzięłeś na Siebie, czym Ty nie byłeś i dałeś mi, czym ja nie byłem” (cyt. za P. Janik, *Miejsce krzyża w pobożności luterskiej*, „Zwiastun” 33: 1993, nr 6, s. 6).

⁴⁷⁹ Uglorz, *Teologia krzyża*, s. 66.

Do Franciszka krzyż przemawia. To z niego płynie do Poverella wezwanie do odbudowy Kościoła⁴⁸⁰. Święty podejmuje je, a wyrazem ogromnej miłości i chęci naśladowania Ukrzyżowanego staje się dobrowolne przyjęcie ubóstwa, społecznej degradacji, szyderstwa i życia na marginesie⁴⁸¹. Z przekleństwa losu uczynił on ubóstwo wartością, która jest wyznaniem wiary i znakiem zawierzenia Panu. Doświadczenie kenozy prowadzi Franciszka, podobnie jak Lutra, do ogołocenia się nawet z „bogactwa” dobrych uczynków. Wyniszczenie przez radykalne ubóstwo porządkuje hierarchię wartości i jest znakiem eschatologicznej nadziei⁴⁸². Poverello chciał osiąść na tym świecie wszystko i dlatego starał się o najcenniejszy dar: o odkrycie miłości Boga („Bóg mój i wszystko”). Pozostał przy tym prawdziwie wolny, uniknął niewoli posiadania, bardziej troszczył się o naśladowanie Pana niż o dobra doczesne⁴⁸³. Ubóstwo i praca są dla Franciszka sposobem chrześcijańskiej ascezy, pokuty i wyrazem więzi z Ukrzyżowanym⁴⁸⁴.

Dla Doktora z Wittenbergi krzyż jest proklamacją Bożego sądu i łaski. Bóg nie odstąpił od sprawiedliwości, ani nie porzucił gniewu z powodu grzechu. Gniew Boży dosięgnął Chrystusa, a dzięki Jego posłuszeństwu uzyskaliśmy łaskę. Udziela nam jej Pan przez Ewangelię i sakramenty⁴⁸⁵.

Mądrość krzyża nie jest wiedzą czysto teoretyczną, przeciwstawia się jałowemu intelektualizmowi i moralizmowi w religii, wzbudza natomiast określoną pobożność i postawę etyczną⁴⁸⁶. Polega na przebywaniu blisko Ukrzyżowanego, na egzystencji pod krzyżem i z krzyżem⁴⁸⁷. Krzyż oczyszcza ludzkie motywacje i prowadzi do wewnętrznej przemiany człowieka. Chociaż, zdaniem Lutra, krzyż nie jest ofiarą złożoną Bogu przez człowieka⁴⁸⁸, to jednak człowiek jest włączony w „wolną przestrzeń” misterium paschalnego pozostawioną każdemu z nas do dopełnienia

⁴⁸⁰ 1B 2, 1.

⁴⁸¹ 3T 22. 1B 1, 6.

⁴⁸² Por. Żynel, *Słońce*, s. 221-230.

⁴⁸³ Tischner, *Miłość*, s. 30-36.

⁴⁸⁴ Por. Lortz, *NIGG, Święty*, s. 38.

⁴⁸⁵ Uglorz, *Teologia krzyża*, s. 67-68.

⁴⁸⁶ Benedyktowicz, *Reformatorski zwrot*, s. 17.

⁴⁸⁷ Np 5, 8. WA 30, 202, 29-31. Uglorz, *Krzyż i śmierć*, s. 11.

⁴⁸⁸ Uglorz, *Teologia krzyża*, s. 66.

(por. Kol 1, 24)⁴⁸⁹. Reformator dodaje także, że krzyż jest kluczem do przyjęcia i rozumienia słowa Bożego⁴⁹⁰.

3.3. Egzystencjalne przyjęcie słowa Bożego

Słowo Boże zawarte w Biblii jest dla św. Franciszka i doktora Marcina „żywe i skuteczne” (Hbr 4, 12). Natchnienie Ducha Świętego nadaje mu nośność i moc (por. 2P 1, 21). Teologia przypisuje mu szereg funkcji. Słowo Boże jest źródłem nawrócenia i uświęcenia, ożywia modlitwę, wzbudza wiarę (Rz 10, 17), umożliwia spotkanie z Chrystusem, zawiera łaskę i Ducha Świętego, konstituuje sakramenty, poucza o zbawieniu, pociesza i prorokuje⁴⁹¹.

Słowo Boże jest dla obu Komentatorów normą życia i nauczania. Święty z Asyżu wielokrotnie odwoływał się do autorytetu Pisma Świętego przy podejmowaniu ważnych decyzji. Ewangelia wskazała mu w Porcjunkuli drogę ubóstwa⁴⁹², zwiastowała cierpienia⁴⁹³ oraz określała sposób życia franciszkańskiej wspólnoty ujęty w Regule⁴⁹⁴. Reformator z Wittenbergi zradykalizował postawę Kościoła wobec Biblii, przyjmując, że jest ona jedyną i ostateczną instancją wiary, postępowania i nauki chrześcijańskiej⁴⁹⁵.

⁴⁸⁹ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 290-291.

⁴⁹⁰ „Crux Christi unica est eruditio verborum dei, theologia sincerissima” (cyt. za H. A. Oberman, *Luther. Man between God and Devil*, Yale University Press 1989, s. 248).

⁴⁹¹ KKK 81. 2653-2654. Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 105-114. Hryniewicz, *Nasza Pascha*, s. 203-207.

⁴⁹² 1C 22.

⁴⁹³ 1C 93.

⁴⁹⁴ 2Reg 1, 1. Życie Ewangelią było treścią już pierwotnej Reguły z 1209 r. (por. T 14-15). O determinacji Franciszka, aby wypełnianie Ewangelii było podstawową troską braci, świadczą następujące słowa: „Bracia ministrowie sądzą, że zdołają oszukać Boga i mnie. Przeto, aby wszyscy bracia wiedzieli, że są zobowiązani do zachowywania doskonałości świętej Ewangelii, chcę, by na początku i na końcu Reguły było napisane, że bracia zobowiązani są mocno zachowywać świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Zw 3).

⁴⁹⁵ M. Uglorz, *Sola Scriptura*, „Zwiastun” 23: 1983, s. 116; 133. „La soluzione dei problemi, il teologo Martinus la vedeva in un ritorno alla parola rivelata, la Bibbia, lo scritto che gli aveva suggerito le critiche e che lui pretendeva di aver riscoperto in tutto il suo splendore, la sua forza e la sua grandezza” (C. Pozzoli, *Vita di Martin Lutero*, Milano 1983, s. 116).

Luter stoi na stanowisku całkowitej zależności orzeczeń Kościoła od słowa Bożego, które jest zasadą ich wiarygodności⁴⁹⁶. W imię zasady *sola Scriptura* odrzuca zarówno nieomylność papieża i soborów, jak również iluminaryzm, czyli kierownictwo Ducha Świętego z pominięciem słowa biblijnego⁴⁹⁷. Pośrednictwo słowa w zbawczym działaniu Ducha jest „zwyczajną drogą”, którą Bóg ustanowił i jej nie odstępuje⁴⁹⁸. Doktor Marcin wprowadza ostrą różnicę między radosnym, otwartym, pocieszającym, łaskawym, przebaczącym i dobroczynnym słowem Bożym a zawitym, nieczytelnym, przerażającym, gniewnym, prawniczym i grzesznym słowem ludzkim. Wyraża przy tym swą rozterkę z powodu całkowitej nieadekwatności wszelkich interpretacji „czystego słowa Bożego”⁴⁹⁹.

Dzięki zdecydowanej woli dosłownego tłumaczenia tekstu biblijnego⁵⁰⁰ Biedaczyna i Reformator stawiają się wśród kontynuatorów antiocheńskiej szkoły interpretacji Pisma Świętego. Luter zżymał się na powszechnie obowiązującą w średniowieczu praktykę poczwórnej egzegezy w aspekcie historycznym, alegorycznym, tropologicznym (wg przenośnego znaczenia w figurach retorycznych) i anagogenicznym (poszukiwanie głębszego sensu). Podobnie komentarze, zdaniem obu Autorów, zaciemniają tylko przesłanie słowa Bożego i oddalają człowieka od Boga⁵⁰¹. W odpowiedzi na żywe zainteresowanie i potrzebę popularyzacji Biblii obaj stali się rzecznikami jej szerokiego udostępnienia⁵⁰².

Słowo Boże nie było dla nich zwykłym przekazem informacji, lecz słowem z mocą, zawsze aktualnym, zdolnym odmienić życie człowieka i nadać mu głęboki sens. Nie zadowala się ono

⁴⁹⁶ Oberman, *Luther*, s. 171. Uglorz, *Sola Scriptura*, s. 133-134.

⁴⁹⁷ Tamże, s. 116-117.

⁴⁹⁸ WA 30, 200, 29-33. Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 118.

⁴⁹⁹ Ebeling, *Luther*, s. 119. „O, that God should desire that my interpretation and that of all teachers should disappear, and each Christian should come straight to the scripture alone and to the pure word of God. You see from this bubbling of mine the immeasurable difference between the word of God and all human words, and how no man can adequately reach and explain a single word of God with all his words” (tamże, s. 45).

⁵⁰⁰ Lortz, Nigg, *Święty*, s. 40. Ściegienny, *Luter*, s. 71.

⁵⁰¹ Żynel, *Słońce*, s. 38. Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 58-71.

⁵⁰² Esser, Grau, *Odpowiedzieć*, s. 53. Todd, *Reformacja*, s. 25-58.

połowicznością, lecz żąda odpowiedzi i zaangażowania⁵⁰³. Franciszek przyjmował Ewangelię jako konkretnie do niego skierowane słowa Chrystusa, do których odnosił się z wielką pokorą⁵⁰⁴. O jego szacunku dla słowa Bożego świadczy zewnętrzna cześć okazywana spisany tekstom świętym i ich głosicielom⁵⁰⁵. Nie licząc słów Modlitwy Pańskiej Biedaczyna odwołuje się w *Wykładzie* co najmniej pięciokrotnie do Ewangelii. Dzięki tym odniesieniom odczytuje i sławi wielkość Boga (por. Ef 3, 18)⁵⁰⁶ oraz prosi o gorącą i czynną miłość do Niego i do bliźnich (por. Łk 10, 27; Mt 22, 37. 39; 2Kor 6, 3; Rz 12, 17)⁵⁰⁷. Sama modlitwa *Ojczy nasz* czyni nas uczestnikami synostwa Jezusa i zacieśnia więzy we wspólnocie Jego uczniów, którzy mogą nazywać się dziećmi Bożymi. Franciszkowa *Parafraza* dzięki wspomnianym fragmentom biblijnym pogłębia ten wymiar braterstwa zawarty w *Ojczy nasz*. Słowo Boże przynagla Poverella do niesienia innym pomocy oraz do okazywania im szacunku, poważania i wyrozumiałości⁵⁰⁸. Reformator z Wittenbergi, który wysoko cenił sobie swój tytuł i powołanie doktora Pisma Świętego⁵⁰⁹, naucza w *Dużym katechizmie*, że słowo Boże zapewnia o przyjęciu przez Pana naszych modlitw⁵¹⁰, zachęca do kierowania do Niego próśb⁵¹¹, zwiastuje i krzewi królestwo Boże⁵¹² oraz wybawia z mocy szatana⁵¹³. Luter wyróżnia w słowie Bożym działanie Prawa i Ewangelii. Prawo

⁵⁰³ Esser, Grau, *Odpowiedzieć*, s. 50-54. Lortz, Nigg, *Święty*, s. 59. „Wenn der hymelische vater unns seinen heyiligen geyst gibt, das wir seinem heyiligen wort durch seine gnade glauben und götlich leben hie zeytlich und dort ewiglich” (WA 30, 301, 20-24). Uglorz, *Sola Scriptura*, s. 134; 166.

⁵⁰⁴ 2C 102. Poverello w trosce o otwarcie się braci na Ducha Pańskiego, kontemplację i egzystencjalne przyjęcie słowa Bożego posunął się aż do niechęci wobec studiów biblijnych (por. Zw 69).

⁵⁰⁵ T 12-13.

⁵⁰⁶ ExpPat 3.

⁵⁰⁷ Tamże, 5. 8.

⁵⁰⁸ Por. Esser, Grau, *Odpowiedzieć miłością*, s. 201-213.

⁵⁰⁹ Friedenthal, *Marcin Luter*, s. 99.

⁵¹⁰ WA 30, 195, 34-36.

⁵¹¹ WA 30, 211, 18-21.

⁵¹² WA 30, 200, 25-27.

⁵¹³ “Wenn wir gleich fur die höhiste not gebeten haben, umb das Euangelion, glauben und heiligen geist, das er uns regire, aus des Teuffels gewalt erlöset, so müssen wir auch bitten, das er sein willen geschehen lasse” (WA 30, 201, 34-202, 2).

demaskuje grzech człowieka oraz karze, oskarża, potępia, przeraża i upokarza go. Prawo, jako słowo gniewu Boga, żąda czynów i sprawiedliwości, do której człowiek nie jest zdolny oraz napełnia go poczuciem duchowej niemocy. Ewangelia zaś, jako słowo łaski Boga, usprawiedliwia, pociesza, niesie przebaczenie i pojednanie, ożywia, wzywa do wiary oraz przekonuje o miłosierdziu i zbawieniu. Te dwie mowy Boga przewijają się przez całe Pismo Święte i wzajemnie się uzupełniają⁵¹⁴. Dobroczynne działanie Ewangelii przewyższa przy tym destrukcyjną siłę Prawa⁵¹⁵.

Święty Franciszek i doktor Marcin podkreślają zgodnie w swych komentarzach związek słowa i sakramentu. Biedaczyna wyraża wiarę w uobecnianie się w Eucharystii „tego, co [Chrystus] dla nas powiedział, uczynił i wycierpiał”⁵¹⁶. Luter akcentuje sakramentalną strukturę słowa Bożego⁵¹⁷, które nazywa „niby znakiem” i na potwierdzenie tego przytacza dwa fragmenty Ewangelii: Łk 6, 37b („Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone”) i Mt 6, 14 („Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski”)⁵¹⁸. Absolucja jest po prostu zwiastowaniem Ewangelii o przebaczeniu. O jej skuteczności decyduje wiara penitenta. Głos absolucji jest przekazywany za pośrednictwem głosu Ewangelii⁵¹⁹. Słowu Bożemu przysługuje charakter sakramentalny niezależnie od tego, czy jest ściśle powiązane z sakramentem, czy pozostaje tylko słowem przepowiadania. Napełnione jest obecnością Jezusa, który zwraca się ku człowiekowi. Słowo i sakrament wzajemnie się przenikają i budują Kościół⁵²⁰. Obaj Komentatorzy dostrzegają ten związek.

Słowo Boże wnosi pokój i napełnia radością, przemienia człowieka, przebóstwia, uchrystusawia i uzdalnia do dawania świadectwa, że „Jezus jest Panem”⁵²¹.

⁵¹⁴ Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 96-104. Uglorz. *Sola Scriptura*, s. 148-149; 166; 171. A. Jagucki, *Tajemnica Słowa Bożego*, „Zwiastun” 15: 1975, s. 133. Benedyktowicz, *Reformatorski zwrot*, s. 19-21.

⁵¹⁵ WA 30, 206, 31-207, 6.

⁵¹⁶ ExpPat 6.

⁵¹⁷ J. Salij OP, *Dwa katechizmy Marcina Lutera*, CT 45: 1975, z. 2, s. 78.

⁵¹⁸ WA 30, 207, 31-208, 2.

⁵¹⁹ Napiórkowski, *Solus Christus*, s. 140-145.

⁵²⁰ Hryniewicz, *Nasza Pascha*, s. 203-207.

⁵²¹ Por. Esser, Grau, *Odpowiedzieć*, s. 58-59.

Wykaz skrótów

- AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909-
 1B – Św. Bonawentura, *Życiorys większy*, WZF 237-334.
 2B – Św. Bonawentura, *Życiorys mniejszy*, WZF 337-361.
 BF – *Breviarim fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1983.
 1C – Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy*, WZF 23-90.
 2C – Tomasz z Celano, *Życiorys drugi*, WZF 95-192.
 CivCatt. – *La Civiltà Cattolica*, Roma 1850-
 CT – *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949-
 ExpPat – *Expositio in Pater noster*, OF 192-193.
 FranzStud – *Franziskanische Studien*, Münster 1914-
 KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
 Laur – *Laurentianum*, Roma 1960-
 1LD – Św. Franciszek, *List do duchownych. Redakcja pierwsza*, PFK 95.
 1LK – Św. Franciszek, *List do kustoszów. Redakcja pierwsza*, PFK 107.
 1LK1 – Św. Klara, *Pierwszy list św. do św. Agnieszki z Pragi*. PFK 184-186.
 LM – Św. Franciszek, *List do ministra*, PFK 104-105.
 1LW – Św. Franciszek, *List do wiernych. Redakcja pierwsza*, PFK 82-84.
 2LW – Św. Franciszek, *List do wiernych. Redakcja druga*, PFK 86-91.
 LZ – Św. Franciszek, *List skierowany do całego Zakonu*, PFK 98-102.
 MF – *Miscellanea Francescana*, Foligno 1886-1913, Assisi 1914-1939, Roma 1931-
 Np – Św. Franciszek, *Napomnienia*, PFK 18-26.
 OF – K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franciscus von Assisi. Neue Text-kritische Edition*, Roma 1976.
 Pcn – Św. Franciszek, *Pozdrowienie cnót*, PFK 120.
 PFK – *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, red. M. Macioszek, E. Szlachowski, P. Brzozowska, Warszawa 1992.
 Rad – Św. Franciszek, *Prawdziwa i doskonała radość*, PFK 28.
 1Reg – Św. Franciszek, *Reguła nie zatwierdzona*, PFK 33-54.
 2Reg – Św. Franciszek, *Reguła zatwierdzona*, PFK 56-64.
 RT – *Roczniki Teologiczne*, Warszawa 1958-
 SelFr – *Selecciones de Franciscanismo*, Valencia 1972-
 T – Św. Franciszek, *Testament*, PFK 68-70.
 3T – *Relacja Trzech Towarzyszy*, WZF 19-51.
 WA – *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, 30. Band, Erste Abteilung, Weimar 1910.
 WKS – *Wybrane księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, red. A. Wantuła, Warszawa 1980.
 WZF – *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel, Warszawa 1981.
 Zw – *Zwierciadło doskonałości*, WZF 180-264.

Manuskrypty i inkunabuły pism św. Franciszka

- An – Rzym, Biblioteca del Pontificio Ateneo Antoniano, *cod. 1*, XIV w.
 As – Asyż, Biblioteca Comunale, *cod. 338*, XII w.
 B1 – Berlin, Staatsbibliothek, *cod. theol. lat. quarto 196*, przed 1342 r.
 BP1-2 – Bartłomiej z Pizy, *Liber de conformitate*, 1385-1390.
 Br6 – Bruksela, Koninklijke Bibliotheek, *cod. 21600*, XVII w.
 BSt – Wrocław, Biblioteka Miejska, *cod. R. 491*, XIV-XV w.
 d29a – Heidelberg, Universitätsbibliothek, *cod. Pal. germ. 439*, XV w.
 d38a – Monachium, Universitätsbibliothek, *cod. in 4 477*, XV w.
 fir – *Firmamenta trium Ordinum*, Parisiis 1512.
 FN1 – Florencja, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conv. soppr. D. 3. 816*, XIV w.
 FO – Florencja, Biblioteca Convento Ognissanti, *cod. F. 19*, około 1370 r.
 FR1 – Florencja, Biblioteca Riccardiana, *cod. 1294/2760*, XIV w.
 Is3 – Rzym, Biblioteca Collegio S. Isidoro, *cod. 1/73*, XIV w.
 LR – Luis de Rebolledo, *Chronica*, Sevilla 1598.
 m1 – Lyon, Bibliothèque de la Ville, *cod. 202*, XV w.
 m2 – *Monumenta Ordinis Minorum*, Salamanciae 1509.
 Mo – Morella, Arxiu de l'Arxiprestal, *cod. 1*.
 PN – Paryż, Bibliothèque Nationale, *cod. lat. 18327*, po 1517 r.
 RV – Rzym, Biblioteca Vallicelliana, *cod. B. 131*, XIV-XV w.
 sp1 – *Speculum Minorum*, Rouen 1509.
 sp2 – *Singulare Opus ... quod Speculum Minorum intitulatur*, Venetiis 1512.
 Sul – Subiaco, Biblioteca dell'Abbazia, *cod. 212*, XV w.
 Wg – *Den Wijngaert van Sinte Franciscus*, Antwerpen 1518.

Nota o autorze: o. dr Dariusz Wiśniewski, ur. 1969 w Koszalinie, franciszkanin (OFMConv), święcenia kapłańskie w 1995 r., studiował i pracował w Szwecji i we Włoszech, a w latach 2007–2016 w Stambule (Büyükdere). Niniejszy artykuł jest zmienioną wersją pracy z franciszkańskiej duchowości chrystocentrycznej (Papieski Wydział Teologiczny Świętego Bonawentury *Seraphicum*, Rzym 2000 r., prom. o. prof. Piotr Anzulewicz OFMConv).

Bibliografia

I. Źródła

a) Komentarz św. Franciszka

Expositio in Pater Noster, OF 292-293.

Wykład modlitwy „Ojcze nasz”, PFK 127-128.

b) Komentarze Marcina Lutra

*Das Vater unser, wie ein Haus vatter dasselbig seinem gesynde auff
einfeltigst furhalten sol*, WA 30, 298-308.

Das Vater unser, WA 30, 193-211.

Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung, B.m. 1982.

Luther M., *Kommentar över Bergspredikan*, Malmö 1990, s. 138-141.

Lutero M., *Il Padre nostro spiegato ai semplici laici*, Torino 1982.

Ojcze nasz, WKS 35-37; 92-105.

II. Wybrana literatura

Abelard P., *Pisma teologiczne*, Warszawa 1970.

Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo, red. G. Ciolini, Palermo 1985.

Allbeck W., *Studies in the Lutheran Confession*, Philadelphia 1968.

Alvárez Gómez J., *Martino Lutero y San Francisco de Asis*, „Verdad y Vida” 41: 1983, s. 101-117.

Anzulewicz P., Lipiński H. F., *Ewangelia rozświeciła jego życie. Św. Franciszek z Asyżu i jego dziedzictwo*, Gdańsk 1998.

Anzulewicz P., *Spiritualità dei francescani conventuali. Dimensione storica*, w: *Impegno ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi (1209-1997)*, red. F. COSTA, Roma 1998, s. 399-420.

Bainton R., *Here I stand*, Nashville b. r.

Barsotti D., *La prière de saint François*, Paris 1985.

Bassetti-Sani G., *Św. Franciszek z Asyżu*, „Concilium” 1: 1968, nr 1-10, s. 358-368.

Benedyktowicz W., *Reformatorski zwrot w teologii*, RT 25: 1983, z. 2, s. 15-25.

Beyschlag K., *Die Bergpredigt bei Franz von Assisi*, Bertelsmann Verlag 1955.

Blasucci A., *“In caritate quae Deus est”. Dio-amore negli scritti di S. Francesco d'Assisi*, w: *L'esperienza di Dio in Francesco d'Assisi*, red. E. Lovi, Roma 1982, s. 404-413.

- Boccali I., *Concordantiae verbales Opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, Assisi 1976.
- Bogdan F., *Ojcie nasz*, Ołtarzew 1947.
- Böhmer H., *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen 1904.
- Bonhöffer D., *The Cost of Discipleship*, New York 1966.
- Borowski A., Kontkowski J. L., Szymanek Z., *Ojcie nasz...*, Kraków 1993.
- Bóg-Dekalog-Błogosławieństwa-Modlitwa*, red. A. Święcicki, Kraków 1977.
- Brat John z Taizé, „*Ojcie nasz...*” w *Biblii i w życiu*, Katowice 1993.
- Bühler P., *Die Anfechtung bei Luther*, Zürich 1942.
- Van den Bussche H., *Understanding the Lord's Prayer*, New York 1963.
- Cambell J., *Les Ecrits de saint François d'Assise devant la critique*, FranzStud 36: 1954, s. 82-109; 205-264.
- Carmignac J., *Recherches sur le Notre Père*, Paris 1969.
- Carré A.-M., *Ojcie nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, Warszawa 1975.
- Catholic Biblical Encyclopaedia. New Testament*, red. J. E. Steinmueller, K. Sullivan, New York 1959.
- Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, Warszawa 1989.
- Chesterton G. K., *Św. Franciszek z Asyżu*, Warszawa 1974.
- Czembor H., *Ojcie nasz... Rozmyślenia*, Warszawa 1991.
- Dahl S., *Dzieje książki*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965.
- Daniel-Rops H., *The Protestant Reformation*, vol. I, New York 1963.
- Dawson Ch., *Podział chrześcijaństwa na Zachodzie*, Warszawa 1967.
- Di Fonzo L., Odoardi J., Pompei A., *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie 1209-1976*, Niepokalanów 1988.
- Doctorum Angelici, Seraphici, Melliflui, Extatici in Orationem Dominicam et Salutationem Anglicam expositiones*, red. I. C. Vives, Roma 1902.
- Ebeling G., *Luther. An Introduction to his Thought*, London 1970.
- Egger W., Lehmann L., Rotzetter A., *Duchowość franciszkańska*, Wrocław 1992.
- The Encyclopaedia of the Lutheran Church*, vol. II, red. J. Bodensieck, Philadelphia 1965.
- Engelbert O., *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Niepokalanów 1991.
- L'esperienza di Dio in Francesco d'Assisi*, red. E. Lovi, Roma 1982.
- Esser K., *Die dem hl. Franciskus von Assisi zugeschriebene Expositio in Pater noster*, „Collectanea Franciscana” 40: 1970, s. 241-271.
- Esser K., Grau F., *Odpowiedź miłością. Franciszkańska droga do Boga*, Niepokalanów 1994.

- Esser K., Oliger R., *La tradition manuscrite des Opuscles de saint François d'Assise*, Rome 1972.
- François d'Assise, *Ecrits*, red. T. Desbonnets, Paris 1981.
- Friedenthal R., *Marcin Luter*, Warszawa 1991.
- Garcia-Villoslada R., *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, Milano 1985.
- Gasparino A., *Ojcie nasz. Rozmowy z młodzieżą*, Warszawa 1989.
- Gądecki S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992.
- Gemelli A., *Franciszkanizm*, Warszawa 1988.
- Giampiccolo M., *Convegno ecumenico sul Padre nostro*, „Ecclesia Mater” 37: 1999, s. 115-117.
- Grabska S., *Pacierz w Biblii zakorzeniony*, Warszawa 1983.
- Guardini R., *The Lord's Prayer*, New York 1958.
- Guardini R., *Bóg daleki – Bóg bliski*, Poznań 1991.
- Hamman A.-G., *Le Notre Père dans l'Eglise ancienne*, Paris 1995.
- Häring B., *Pieśń Sługi. Błogosławieństwa. Eucharystia*, Warszawa 1982.
- Historia Kościoła*, t. 2-3, red. L. J. Rogier, Warszawa 1986-1988.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Iammarrone, *L'antropologia teologica di Lutero nei sermoni tenuti prima della controversia sulle indulgenze*, MF 76: 1976, s. 45-91.
- Ibarra y Pérez M., *La paternità di Dio nella spiritualità luterana: una catechesi ecumenica*, „Rivista di Scienze Religiose” 13: 1999, s. 109-116.
- Impegno ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi (1209-1997)*, red. F. Costa, Roma 1998.
- Iriarte L., *Storia del francescanesimo*, Roma 1994.
- Isabell D., *Workbook for Franciscan Studies: Companion Guide to the Omnibus of Sources*, Chicago 1979.
- Jagucki A., *Tajemnica Słowa Bożego*, „Zwiastun” 15: 1975, s. 132-134; 139.
- Janik P., *Miejsce krzyża w pobożności luterkańskiej*, „Zwiastun” 33: 1993, nr 6, s. 6-7.
- Jego śladami. Kazania o św. Franciszku*, red. J. R. Bar, Warszawa 1988.
- Jungclausen E., *Modlić się ze św. Franciszkiem z Asyżu*, Niepokalanów 1985.
- Junghans H., *Centrum teologii Marcina Lutera*, RT 25: 1983, z. 2, s. 65-75.

- Kasper W., *Jesus the Christ*, Burns&Oats 1993.
- Katechizm heidelberski*, Warszawa 1988.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Komornicka A. M., *Modlitwa Pańska*, „W Drodze” 23: 1995, nr 1, s. 8-17.
- Koska W., *Katechetyka*, t. 1, Poznań 1987.
- Kozieł J., *Modlitwa Pańska*, „Zwiastun” 33: 1993, nr 2, s. 8-10; nr 3, s. 5-6; nr 4, s. 10-11; nr 5, s. 8-9; nr 6, s. 8-9; nr 7, s. 8-9; nr 8, s. 8-9; nr 9 s. 6-7; nr 10, s. 8-9.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 3-5, Lublin 1976-1984.
- Van Laarhoven J., „*Adveniat regnum tuum*”: *how medieval was Luther's Teaching*, Nijmegen 1974 (mps dostępny w Bibliotece KUL).
- Läpple A., *Powróćmy do modlitwy*, Kraków 1991.
- Lau F., *Marcin Luter*, Warszawa 1966.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.
- Lehmann L., *Francesco maestro di preghiera*, Roma 1993.
- Lehmann L., „*Venga a nosotros tu Reino*”. *El Padrenuestro con Francisco de Asís*, *SelFr* 17: 1988, s. 269-299.
- Lemmens L., *Opuscula sancti patris Francisci Assisiatis*, Quaracchi 1904.
- Lortz J., Nigg W., *Święty z Asyżu*, Warszawa 1979.
- Lotz J., *Interior Prayer – the Exercise of Personality*, New York 1968.
- Lovy R.-J., *Luther*, Paris 1968.
- Lubich CH., *That all Men be one. Origins and Life of the Focolare Movement*, New City Press 1977.
- Lutero visto dai cattolici ieri e oggi*, *Editoriali*, *Civ.Catt.* 134: 1983, z. 4, s. 521-538.
- Luther's Works. Table talks*, vol. LIV, red. T. Tappert, Philadelphia 1967.
- Manschreck C., *Melanchton on Christian Doctrine*, Oxford 1965.
- Manteufel T., *Średniowiecze powszechnie*, Warszawa 1958.
- Marchel W., *Abba Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy*, Warszawa b. r.
- Matura T., „*Mi Pater sancte*” *Dieu comme Père dans les écrits de François*, w: *L'esperienza di Dio in Francesco d'Assisi*, red. E. Lovi, Roma 1982, s. 103-104.
- McGrath A. E., *Luther's Theology of the Cross*, Oxford 1985.
- Mendroch P., *Chleb powszedni*, „Zwiastun” 23: 1983, s. 258-259.
- Messa P., *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, Assisi 1999.
- Michalczyk W., *Uwagi na temat nowego polskiego przekładu pism św. Franciszka z Asyżu*, *AK* 71: 1979, s. 340-346.

- Michejda O., *Modlitwa Pańska (Ojcze nasz). Zbiór kazań*, Warszawa-Cieszyn 1957.
- Mikołaj z Wilkowiecka, *Wykład Modlitwy Pańskiej*, „Studia Claromontana” 10: 1989, s. 5-36.
- Motyka J., *Abym był Jego własnością. Podręcznik dla konfirmantów*, Warszawa 1981.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 1. *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.
- Napiórkowski S. C., *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, TP 37: 1983, nr 34, s. 3.
- Napiórkowski S. C., *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, AK 101: 1983, s. 381-390.
- Napiórkowski S. C., *Solus Christus*, Lublin 1978.
- Napiórkowski S. C., *W poszukiwaniu autentycznego obrazu Lutra*, AK 101: 1983, s. 456-467.
- Napiórkowski S. C., *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984.
- Narzyński J., *Modlitwa w życiu i nauce Marcina Lutra*, „Zwiastun” 22: 1967, s. 308-314; 331-332.
- Narzyński J., *Pisma Lutra w Polsce*, w: F. Lau, *Marcin Luter*, Warszawa 1966, s. 124-143.
- Nast W., *Katechizmy Lutra w nauczaniu kościelnym*, „Zwiastun” 19: 1979, s. 150; 155.
- Niemczyk W., *Historia dogmatów*, Warszawa 1966.
- Nieżgoda C., [Recenzja przekładu pism św. Franciszka], „Homo Dei” 46: 1977, s. 220-221.
- Oberman H. A., *Luther. Man between God and Devil*, Yale University Press 1989.
- O’Collins G., Farrugia E. G., *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993.
- Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993.
- Ong J., *Oralność i piśmienność*, Lublin 1992.
- Osińska B., *Wstęp do sztuki sakralnej (skrypt)*, Łódź 1994.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F. L. Cross, Oxford 1958.
- Ozorowski E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.
- Paolazzi C., *Lettura degli „Scritti” di Francesco d’Assisi*, Milano 1987.
- Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 45. *Ojcowie Apostolscy*, red. W. Myszor, Warszawa 1990.
- Pisma św. Franciszka z Asyżu*, red. F. Szczepanik, Kraków 1912.
- Pisma św. Franciszka z Asyżu*, red. P. Brzozowska, F. Duchniewski, M. Macioszek, Warszawa 1976.
- Pisma św. Franciszka z Asyżu*, red. P. Brzozowska, M. Macioszek, Warszawa 1982.

- Pozzoli C., *Vita di Martin Lutero*, Milano 1983
- Pytel W., *Słowo Boże fundamentem wiary*, „Zwiastun” 33: 1993, nr 14, s. 6-7.
- Rivera E., *Ascenso vivencial de san Francisco: desde respuesta a la llamada del crucifijo de san Damián hasta su convivencia filial con el Padre*, Laur 40: 1999, fasc. 1-2, s. 257-288.
- Roquet A. M., *Msza św. dzisiaj*, Kraków 1972.
- Sabatier P., *Opuscules de critique historique*, t. 2, Paris 1904.
- Sabatier P., *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Cieszyn 1928.
- Sachs J., *Mowa Krzyża*, „Zwiastun” 9: 1969, s. 301-302.
- Saint François d'Assise. Documents. Ecrits et première biographies*, red. D. Vorreux, Paris 1968.
- Salij J., *Dwa katechizmy Marcina Lutra*, CT 45: 1975, fasc. 2, s. 75-80.
- Schneider TH, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990.
- Serenda A., *Polski przekład pism św. Franciszka z Asyżu*, „Życie i Myśl” 27: 1977, nr 7-8, s. 212-216.
- Shea J., *An Experience named Spirit*, Chicago-Illinois 1983.
- Słownik biblijny*, red. H. Langkammer, Katowice 1990.
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990.
- Stateczny E., *Rozbiór krytyczny źródeł do żywota św. Franciszka z Asyżu i literatury franciszkańskiej*, Poznań 1913.
- St. Francis of Assisi, Writings and early Biographies. English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*, red. P. Hermann, Chicago 1973.
- Stodulski S., Witczyk H., *Inne oblicze Lutra*, „Znaki Czasu” 7: 1992, nr 25, s. 154-160.
- Sulej M., *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, Niepokalanów 1994.
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Ściegienny A., *Luter*, Warszawa 1967.
- Teologia krzyża*, red. Z. Kijas, Kraków 1994.
- Tillich P., *Systematic Theology*, vol. I, Chicago 1967.
- Tischner J., *Jak żyć?*, Wrocław 1994.
- Tischner J., *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993.
- Todd J. M., *Marcin Luter*, Warszawa 1970.
- Todd J. M., *Reformacja*, Warszawa 1974.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 1987.
- Uglorz M., *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii Marcina Lutra, „Biuletyn Stowarzyszenia Księży i Katechetów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego” 1: 1991, nr 1, s. 5-12.*

- Uglorz M., *Krzyż w teologii ksiąg symbolicznych*, „Zwiastun” 19: 1979, s. 101-102.
- Uglorz M., *Sola Scriptura*, „Zwiastun” 23: 1983, s. 116-117; 133-134; 148-149; 166; 171.
- Vercruysse J. E., *Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation*, „Gregorianum” 57: 1976, s. 523-548.
- Vorreux D., *Première rencontre avec François d'Assise*, Paris 1973.
- Wadding L. B. P., *Francisci Assisiatis Opuscula*, Antwerpia 1623.
- Wahle H., *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, Tarnów 1993.
- Wandenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993.
- Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel, Warszawa 1981.
- Wissmann E., *Katechismusuntrricht nach Luthers Kleinem und Grossem Katechismus*, Giessen 1932.
- Wyszyński S., *Ojciec nasz. Rozważania*, Poznań 1978.
- Żynel A., *Słońce człowieczego rodu*, Warszawa 1989.

Streszczenie

Komentarze św. Franciszka i Marcina Lutra do Modlitwy Pańskiej zostały napisane w różnych epokach i w odmiennych warunkach. Należy przy tym zaznaczyć, że Doktor z Erfurtu dysponuje większym przygotowaniem naukowym niż Biedaczyna z Asyżu, które umożliwia mu m.in. sięganie do tekstu greckiego *Ojciec nasz*. Mistyczny tekst Poverella i katechetyczny tekst Reformatora sygnalizują cele, jakimi kierowali się Autorzy oraz dobrze odzwierciedlają ich charaktery.

Obaj Komentatorzy są na ogół wierni wielowiekowej tradycji teologicznej, która wydała liczne omówienia Modlitwy Pańskiej. Można stwierdzić zgodność komentarzy św. Franciszka i Marcina Lutra z biblijną egzegezą oraz ich wierność kościelnemu nauczaniu. Jedynie w kilku kwestiach Luter wypowiada się polemicznie (np. o zasługującej wartości dobrych uczynków, o szczerości intencji modlitw zakonników). Franciszek i Marcin reprezentują zbieżne poglądy m.in. w kwestii duchowej interpretacji królestwa Bożego, bezwzględnej potrzeby łaski i przebaczenia, niemożności uniknięcia pokusy. Różnią się natomiast np. w rozumieniu „chleba powszedniego” i pośrednictwa świętych. W omawianych komentarzach można dostrzec znamię duchowości i nauczania obu Autorów, którzy rozwinęli w nich niektóre typowe dla siebie elementy swojej teologii np. pragnienie powszechnego pojednania u św. Franciszka, zasadę *sola gratia* u Doktora Marcina. Doświadczenie ojcostwa Boga łączy się w przypadku obu Komentatorów z bolesnym konfliktem i rozstaniem z ich naturalnymi ojcami. Antynomia transcendencji i immanencji Boga, Jego dwóch komplementarnych obrazów, skłania obu Autorów do przyjęcia wobec Niego postawy pełnej czci i czułości. Wierność tradycyjnej soteriologii łączy z rozumieniem krzyża jako osobowego daru; bliska dla obu nauka o krzyżu zwiastuje ofiarowane nam przez Chrystusa usprawiedliwienie i wzywa do naśladowania Ukrzyżowanego. Słowo Boże jest dla obu Komentatorów normą życia i nauczania, przy czym podkreślają oni zgodnie związek słowa i sakramentu.

Ojciec nasz to modlitwa, która łączy, bo dotyczy podstawowych spraw ludzkiej egzystencji w odniesieniu do Boga, bliźniego

i świata. Franciszek i Marcin wypowiadają jednym głosem pragnienie autentyczności i stałego rozwoju na drodze życia chrześcijańskiego.

Słowa kluczowe: Franciszek z Asyżu, komentarz, Marcin Luter, Modlitwa Pańska, Ojciec nasz.

Streszcz. **Sławomir Pawłowski SAC**

Abstract

Saint Francis' of Assisi, and Doctor Martin Luther's comments on the Lord's Prayer

The Comments by St. Francis and Martin Luther to the Lord's Prayer were written at different times and in different circumstances. It should be noted that the Doctor of Erfurt had a greater doctrinal background than the Poverello of Assisi, which enabled him a.o. to use the Greek text of the *Our Father*. The mystical text of the Poverello and the catechetical text of the Reformer signal the goals that guided the authors and clearly reflect their characters.

Both commentators are generally faithful to the centuries-old theological tradition, which had occasioned numerous discussions on the Lord's Prayer. One can verify the conformity of St. Francis' and Martin Luther' comments with the biblical exegesis and their loyalty to a Church teaching. Only in a few points Luther speaks polemically (e.g. about the deserving value of good works or the sincerity of intentions of the monks' prayers). Francis and Martin represent convergent views a.o. on the interpretation of the spiritual kingdom of God, the absolute need for grace and forgiveness, and the inability to avoid temptation. But they differ, e.g., in the understanding of the meaning of "daily bread" and the mediation of saints. In the discussed comments, one can see marks of the spirituality and teaching of both authors, who developed in them

some typical elements of their theology e.g. the universal desire for reconciliation in St. Francis or the principle of *sola gratia* in Doctor Martin. The experience of God's fatherhood by both commentators is connected with a painful conflict and separation from their natural fathers. The antinomy of transcendence and immanence of God, his two complementary images, leads the two authors to adopt towards him an attitude of reverence and tenderness. They combine a faithfulness to the traditional soteriology with an understanding of the cross as a personal gift; the teaching of the cross, close to both, announces the justification offered to us by Christ and calls to follow the Crucified. The Word of God is for both commentators the standard of living and education, and they unanimously stress the relationship between the word and the sacrament.

Our Father is a prayer that unites, because it touches the fundamental issues of human existence in relation to God, neighbour and the world. Francis and Martin express with one voice a desire for authenticity and constant development on the way of Christian life.

Keywords: Commentary, Francis of Assisi, Martin Luther, the Lord's Prayer, the Our Father.

Tłum.: Agnieszka Burakowska